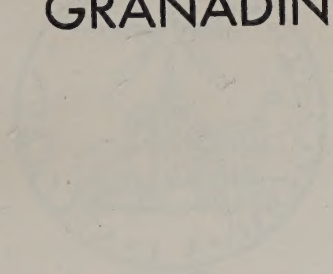
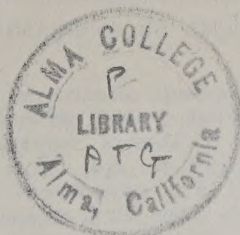
ARCHIVO TEOLÓGICO
GRANADINO



ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Vol. 12 - 1949





GRANADA
FACULTAD TEOLOGICA S. I.
APARTADO 32



Imprenta de José M.ª Ventura Hita.—Mesones, 52.—Granada

LA DISTINCION FORMAL ENTRE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO Y LAS VIRTUDES INFUSAS EN LOS TEÓLOGOS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

por

M. Casares Pbro.

I. Los antecedentes históricos en la teología de la Edad Media

El estudio de los dones del Espíritu Santo ocupa en la actualidad un lugar de interés [1], notándose la necesidad de un trabajo que ofreciera la mente de la segunda Edad de Oro de la Escolástica en un problema, cuya primera impresión es de un conjunto enmarañado de soluciones confusas, irreconciliables e inarmónicas, totalmente incapaces de explicar un desarrollo vital

---

1 La principal bibliografía son artículos aparecidos en revistas. P. M. Ferrero, *Existencia de los dones del Espíritu Santo y presencia de Dios en el alma justa:* RevEspT 5 (1945) 43s; I. Menéndez Reigada O. P., *Necesidad de los dones del Espíritu Santo*: CiencTom 59 (1940) 505s, 60 (1941) 5s; publicado también aparte (Salamanca 1940); *El don de entendimiento y la visión beatífica*: CiencTom 63 (1944) 273s; *Los dones y las gracias gratis dadas en los fenómenos místicos extraordinarios*: CiencTom 64 (1945) 90s; *Inhabitación, dones y experiencia mística*: RevEspT 6 (1946, 61s; T. Urdánoz O. P., *Diferencias generales entre virtudes y dones*: CiencTom 65 (1946) 106s; L. Colomer O. F. M., *Los dones intelectuales del Espíritu Santo*: RevEspT 7 (1947) 3s; A. Cordeses S. I., *Los dones del Espíritu Santo* (ed. de J. A. de Aldama): ArchTG 4 (1941) 215s; A. Gazzana S. I., *Sulla necessità dei doni dello Spirito Santo per tutti gli atti soprannaturali del giusto:*

y homogéneo de aquellos datos primeros que ofrece la *Glossa ordinaria* a los teólogos medievales [2].

Planteado ya en la Alta Escolástica el problema de la distinción entre dones y virtudes, pasó a la segunda Edad de Oro con la alineación de los teólogos en una de las dos posturas fundamentales, patrocinadas por Sto. Tomás y todos los defensores de la distinción real de un lado, y Escoto con los partidarios de la distinción de razón de otro [3], sin que ninguna opinión haya conseguido excluir totalmente a la otra del campo de la teología [4], aunque bien es cierto que la primera, ya por el peso de sus razones, ya por la historia de la escuela que la adoptó, ha llevado grandes ventajas sobre la segunda [5].

Más grave aún se acusa el problema al asignar los teólogos la razón de su postura; dificultad que no ocultaron S. Buenaventura, S. Alberto Magno y S. Tomás al hacer la síntesis de las diversas explicaciones y crisis de las mismas, para determinar la de más peso o verdadera entre todas. De uno y otro lado han surgido razones más o menos vulnerables, que ofrecen no escasa dificultad al investigador que pretenda agrupar los autores dentro de las corrientes o rumbos diversos que ha seguido esta doctrina.

El problema planteado es en concreto el siguiente. Concedi-

Greg 22 (1941) 215s; J. A. DE ALDAMA S. I., *La distinción entre las virtudes y los dones del Espíritu Santo en los siglos XVI y XVII*: Greg 16 (1935) 562s; *¿Habló el Concilio de Trento de los dones del Espíritu Santo?*: EstEcl 20 (1946) 241s; GARDEIL, *Dons du Saint-Sprit*: DTC 4, 1728s; J. SCHIJVERS C. SS. R., *Los dones y frutos del Espíritu Santo* (Biblioteca Ascética, vol 77, Brasil 1042); M. LLAMERA O. P., *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo*: RevEspT 7 (1947) 423s. Como documento del Magisterio eclesiástico, al menos doctrinal, sólo existe la encíclica de León XIII "*Divinum illud*": ASS 29 (1897) 64s.

2 *Biblia Sacra cum glossa ordinaria* (Douai 1617): "Dona Spiritus Sancti perficiunt animam ad hoc quod sit bene mobilis secundum instinctum divinum ipsius Dei, tamquem a quodam motivo principio superiori" (*Comment. in Isaiam*, 139s; cf. *Comment. in Mt* 13-15).

3 El que primero enseñó la identidad fué el Maestro de las Sentencias en 3 dist. 34. Por la celebridad del nombre y por la ampliación que dió al estudio de esta materia, Escoto llegó a suplantar al Maestro.

4 PESCH (*De virtutibus in genere*, 8, prop. 6 n. 97) dice de la doctrina que sostiene la identidad, que es más probable. De las explicaciones dadas por los defensores de la distinción real, dice: "Hae igitur expositiones non sunt quidem certae, sed probabiles; quae, ut videtur, verba sine vi et secundum obvium sensum explicant".

5 Durante la Edad Media en el período de un siglo se evoluciona plenamente de la identidad real, defendida por la autoridad del Maestro de las Sentencias, hasta la real distinción que al fin se hace opinión común a pesar del Maestro.

do el que las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo sean dos entidades distintas, ¿cuál es la razón diferencial y constitutiva de unas y otros, dado que el motor y el campo de actuación de ambas es el mismo?

Ni las corrientes, ni la argumentación con que los teólogos desenvuelven su doctrina pueden decirse privativas de las escuelas teológicas que van apareciendo, pues en esta materia se mezclan los autores respectivos sin guardar líneas diferenciales. La primitiva escuela franciscana, la tomista, carmelita, barnabita, jesuíta y agustiniense, en otros aspectos tan tradicionales e inflexibles, no tienen inconveniente, respecto a la cuestión que nos ocupa, en aceptar soluciones nacidas en campo ajeno, ni en ofrecer teólogos que aumenten las filas de escuelas, tal vez en otros puntos doctrinales adversarias e irreconciliables.

Sólo el Escotismo mantiene una posición intransigente y bien definida, modificada accidentalmente bajo la influencia tomista, o nominalista otras veces, en su punto de vista respecto a la asignación y correspondencia entre dones y virtudes.

Los autores más o menos independientes se alinean indistintamente en una de estas dos posiciones, representadas por dichas escuelas.

Varias preguntas surgen espontáneamente ante la consideración de tal diversidad de pareceres: a) ¿Cuál es, según la mente de los teólogos, la razón o diferencia formal, o sea aquello primero por lo cual los dones se constituyen en cuanto tales en su propio ser, y por lo que se distinguen de las virtudes infusas con las que tienen tan gran parecido, no sólo de nombre sino también de campo de acción? b) ¿Cuáles son los diversos puntos de vista que han mantenido los teólogos, aun dentro de la opinión que se inclina por la distinción real, que al parecer les ha llevado a considerarse adversarios unos de otros? c) Esta diversidad de expresiones, hecho patente, ¿es sólo un proceso explicativo de la única razón formal o específica existente?

Es de notar que los autores de ambas sentencias iniciaron su marcha basados en los versículos primeros del capítulo XI de Isaías; y siguiendo las observaciones de los Santos Padres sobre éstos, vinieron a estudiar detenidamente la naturaleza de tales entidades y sus relaciones con las virtudes.

Por otro lado unos y otros encontraron en la vida cristiana ciertos actos de un valor, perfección o dificultad superior a lo normal, que les obligó a precisar la causa y hábitos de los mismos.

Apoyados igualmente ambos bandos en la tradición patrística y no ofreciendo el texto de Isaías, punto de referencia, una luz decisiva, ni tampoco la Iglesia en su Magisterio, ni hallando en la razón una base sólida que pudiera decidir en absoluto una u otra postura, vagaron los teólogos por multitud de caminos, de tal modo que hasta Santo Tomás (quien con una magnífica síntesis depuratoria constituirá por sí solo para toda la teología posterior la piedra angular de esta arquitectura), no se encuentra un armazón definitivo y profundo en la teología de los dones [6].

I. *Delineación del problema en los primeros sistematizadores de la teología* [7].

Para la época en que aparecen los grandes sistematizadores de la teología, la *Glossa ordinaria*, con su indiscutible autoridad y universalidad, ha conseguido hacer sentencia común la distinción real entre dones y virtudes. Un grupo de autores se aparta del Maestro de las Sentencias [8], que recogiendo alguna influencia de la obra atribuída a *Hugo de San Víctor* (*1141*) [9], enseñó la identidad, fundado en el testimonio de algún Santo Padre.

Felipe el Canciller (*1236*) [10], pensador profundo que abre camino a la especulación escolástica sobre las cuestiones de virtudes y dones, lanzó una famosa distinción entre los actos virtuosos: actus primi, medii, ultimi et perfectissimi, distinción de

6 Para situar mejor la historia de las ideas que va a seguir, es indispensable dar una ojeada a los autores anteriores a la primera edad de la Escolástica, toda vez que la trayectoria de las soluciones parte de esa época. La división general cronológica sólo responde a la floración de autores.

7 Sobre el origen histórico de la cuestión, véase GARDEIL, *Dons du Saint-Esprit*: DTC 4, 1748

8 *Sententiae*, l. 3 dist. 34. Las Sentencias se escriben entre 1150 y 1152:

9 *Summa Sententiarum*, tr. 3 c. 3 17; en la edición de Venecia, 1588, t. 3, fol. 24 col. 12. Sobre la paternidad de esta obra, muy consultada en la Edad Media, véase M. GRABMANN, *Historia de la teología católica* (tr. española del P. DANIEL GUTIÉRREZ O. S. A.) p. 47.

10 Su "Summa" se escribió hacia 1230. Cf. GRABMANN, *op. cit.*, 90.

buena acogida y fuerte repercusión en los autores posteriores [11].

La "Summa" de *Alejandro de Hales O. F. M.* (*1245*), obra de varios autores de su misma orden [12], reproduce en cada parte una sentencia, que es la misma fórmula de Felipe el Canciller, aunque con alguna variante. Las virtudes, dones, bienaventuranzas y frutos, marcan como los cuatro momentos de la expansión de lo sobrenatural en nosotros.

Si en realidad esta diversidad gradual de los actos es o no específica, o si proceden de hábitos distintos, o son por el contrario los mismos hábitos, aunque en diversos estados, correspondientes al político, purgatorio o de ánimo purificado de los platónicos o peripatéticos, es cosa que no nos ha dejado dicho en los escritos que a él se atribuyen.

Sin embargo en la parte cuarta se deduce una delineación de campos de actividad propios y determinados a cada uno de estos hábitos, que refleja sin duda la influencia de las diversas fórmulas en boga. Así los dones facilitan el ejercicio de las virtudes "tollendo difficultates", las bienaventuranzas "tollendo impedimenta perfectionis", y los frutos "excitando robur agentis eumque confortando" [13].

S. *Alberto Magno O. P.* (*1281*), aunque reconoce la dificultad de la explicación que da su Maestro, sin embargo la suscribe por razones de autoridad, concretando la diferencia en que los dones se dan "ad actus altiores" [14].

S. Buenaventura O. F. M. (1274), encontrando en la explicación de Hales incluso la razón de la nomenclatura de estas realidades, ve en la diversa perfección de los "actos primeros" (actos de las virtudes, "actus rectitudinis et necessitatis"), fundamento de la moral, y en los actos de supererogación o perfección (los de los dones), no una perfección gradual o accidental,

---

11 En torno a ella giran las explicaciones principales del siglo XIII para determinar la distinción, intencional o específica, y como consecuencia la unicidad o diversidad de hábitos. En un proceso de simplificación, S. Buenaventura eliminará de su esquema a los frutos como hábitos, Santo Tomás a las bienaventuranzas, y Escoto pretenderá eliminar a los mismos dones.

12 Cf. GRABMANN, op. cit. 79.

13 Cf. DTC 4,1771 s.

14 *In 3 Sent.* dist. 34 (*Opera omnia* vol. 28). Obra escrita hacia 1245. La dificultad, sin duda grave para un escolástico, a saber, cómo un hábito puede perfeccionar a otro hábito, preocupa al autor hasta hacerle dar una explicación detallada que abrirá la puerta a la solución y fórmula definitiva: "ad actus altiores".

sino "operis alterius et alterius gradus et rationis"; para lo cual es necesario habilitar la potencia con otro hábito distinto, pues son obras de mayor excelencia [15].

Resulta, pues, que en los tanteos iniciales de la escuela franciscana y dominicana se encuentra marcada una tendencia acentuada a enjuiciar la razón formal de los dones en relación con ciertas obras en sí más perfectas que las de las virtudes; o sea obras que tienen cierta perfección intrínseca, para las que se requiere en el sujeto una habilitación proporcionada a las mismas.

Por parte de la sentencia que propugna la identidad real y sólo admite la distinción de razón, está *Guillermo de Auxerre* (*1230*), que marca con su argumentación la estructura que va a seguir esta sentencia, polarizada en Escoto, del que no tenemos inconveniente en afirmar que respecto a esta cuestión no ha hecho sino repetir y ordenar los puntos básicos del profesor de París. Siguiendo la fórmula de Hugo de S. Víctor y contra Simón de Tournai, que también coloca a los dones entre las gracias actuales, afirma que son hábitos y por su misión de limpiar el alma "primo et principaliter" de los pecados capitales, son virtudes; aunque por cierta apropiación se les llama "dones". Aduciendo también el concepto platónico de virtudes, ve algo particular en estas siete realidades, que hacen que el hombre obre "per suppositionem spiritualium rationum fidei". Concretamente se plantea este autor el problema de distinción o identidad de los dones con las virtudes, afirmando la identidad con una razón concluyente para toda la escuela que sigue: "septem dona sufficiunt ad regimen totius vitae humanae, tam activae quam contemplativae; ergo si virtutes cardinales non sunt idem quod dona, superfluunt quantum ad regimen vitae humanae; sed non superfluunt...; ergo". Después prueba con un largo razonamiento, que la evidente distinción que se da entre dones y virtudes, es sólo distinción de razón [16].

Guillermo de Auvergne o de París (*1249*) [17], con un cambio

15 *In 3 Sent.*, dist. 34 (*Opera omnia*, edic. Quaracchi, vol. 3). San Buenaventura ha dado un avance definitivo sobre Hales y contra Auxerre, afirmando la distinción específica de estos actos.

16 *Aurea in quatuor Sententiarum libros... explanatio*, lib. 3 tr. q. 2 fol. 200.

17 *De virtutibus* c. 2 fol. 72 (*Opera*, edic. París 1516, vol. 1).

de opinión, se inclina a la del anterior y con su misma argumentación.

Así se llega al punto más importante y decisivo de la historia de esta cuestión, que recoge Santo Tomás con manifiesto interés y comprensión.

2. *Fórmulas definitivas dentro de la distinción real.*

Cuando *Santo Tomás* recibe el esquema de los dones, una es la línea común: "dona sunt ad actus altiores". Mas falta por precisar en qué consista esa elevación y de dónde provenga.

En su primer escrito sobre la materia [18] sólo deja en el esquema dos clases de hábitos: virtudes y dones. Aclarando la dificultad, como intentó S. Alberto Magno, que planteaba la afirmación también común: "dona dantur in adiutorium virtutum".

En el Comentario a las Sentencias [19] avanza más aún, aceptando entre todas las explicaciones dadas la que puso en el Comentario a Isaías. La causa de esta mayor dignidad proviene del "modo más elevado" con que se hacen. Toda operación del hombre puede decirse humana por un triple título: por parte de la potencia, por parte de la materia, y por parte del modo. Por consiguiente, si algún acto del hombre se hace de un modo sobrehumano, será una operación no humana simplemente, sino en cierto modo divina. "Et secundum hoc dico, quod dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt actus modo humano, sed dona ultra humanum modum" [20].

Un paso más, y en la 1. 2 q. 68, obra de madurez [21], dejará el esquema definitivo [22], fijando la verdadera causa de esta mayor dignidad, a saber el motor más elevado, del cual proceden tales obras.

El concepto aristotélico de virtud heroica y la consideración

18 *Commentaria in Isaiam* c. 2.

19 *In 3 Sent.*, dist. 34 q. 1. Escrito entre 1354 y 1356. Cf. MANDONNET, *Bibliographie thomiste* (Kain 1921) p. XIV-XV.

20 Este "modo" no es el psicológico, como pudiera parecer, sino la moralidad o regulación del acto. Cf. 3 *Sent.*, q. 1 ad 2 y a. 3.

21 No empezó a escribirse antes de marzo de 1266; se escribiría de 1268 a 1272. Cf. GRABMANN, *op. cit.*, 99.

22 No se trata de un cambio de opinión, como se ha pretendido, sino de un proceso explicativo.

de la palabra "spiritus", con que se designa en la S. Escritura a estas realidades, jugarán un papel de importancia en la noción del "don" expuesta por Santo Tomás [23]. Sobre la posibilidad de ser movido el hombre únicamente por este agente exterior, el Espíritu Santo [24], y la existencia de una moción divina en algunas ocasiones [25], se funda la existencia y naturaleza de estas perfecciones habituales llamadas "dones".

No queda sino precisar la causa de la distinción, y Santo Tomás la pone en la relación intrínseca que dicen tales hábitos a su principio motor, paralela a la de la razón de las virtudes. Por consiguiente, en estos hábitos, sobre los puntos de contacto que tienen con las virtudes, se alza como nota específica ese orden o relación al distinto motor "qua talis" [26].

Enrique de Gante (*1293*), con su célebre fórmula del modo "humano, sobrehumano e inhumano", apoyada en el Filósofo, ejerció un profundo y duradero influjo en la escolástica posterior. Para Enrique esta triple regulación se manifiesta en obras que están de acuerdo, fuera o contra la razón [27], concretando así (¿pervirtiendo?) el sentido de los "actos más elevados".

Estas dos fórmulas (Santo Tomás y el Gandavense) marcharán unidas como complemento y aclaración de un todo: el "modo más elevado es efecto y consecuencia de la moción especial del Espíritu Santo". Si algunos teólogos prefieren hablar

---

23 En los escritos anteriores emplea siempre la palabra "don". En la Suma prefiere la palabra "Spiritus", con que los designa la Escritura. Hay de ello una razón histórica (cf. GARDEIL, DTC 4,1770): ir contra el abuso de la palabra "don", hecho por Guillermo de París (*De virtutibus* c. 2 fol. 72) y el olvido en que tenían los teólogos el sentido tradicional y auténtico de la misma, que viene a expresar la naturaleza de los tales hábitos, de tan estrecha relación con la moción de Dios.

24 Cf. 1. 2 q. 68 a. 1. Unicamente a este fin y no para explicar la naturaleza de tal moción, hace Santo Tomás las referencias a los artículos 4 y 6 de la q. de la 1.2, y a la *Ethica ad Nicomachum*, 7 c. 1.

25 1. 2 q. 68 a. 2.

26 Dionisio Cartujano puso como base de la doctrina tomista de los dones la diferencia específica entre virtud heróica y virtud común del Filósofo. Cf. 3 *Sent.*, dist., 34 q. única a. 1. Creemos que Santo Tomás en la 1. 2 y en el 3 *Sent.* (cf. 1. 2 q. 54) aduce la doctrina como ejemplo solamente. En la q. 68 de la 1.2 parece haber tenido en cuenta lo dicho en la q. 54 a.2. y 3, y q. 63 a.4 al hablar de los hábitos en general.

27 Es la adaptación del concepto de vicio y virtud, explicado por Aristóteles y traído a la teología cristiana. Sobre si el Gandavense, como quieren Dionisio Cartujano, Vázquez y Juan Ponce, admite como infusas sólo las virtudes teologales, o también las morales, puede discutirse. Por virtudes "morales gratuitas" parece entender las "morales infusas".

del efecto mejor que de la causa, sólo hay en ello una razón didáctica. Como el Espíritu Santo interviene en las obras de las virtudes infusas y en toda obra sobrenatural, se corre el peligro de no ver la intervención especial de los dones. Es más fácil hablar de la distinta regulación o modo, para impugnar o defenderse de la unicidad de moción según los escotistas.

Otra cuestión late en esta manera de hablar: la de la relación del hábito en general con el acto. Si se da en función de la sustancia del acto, o solamente del modo. Siendo los dones actos sobrenaturales, entitativamente iguales a los actos de las virtudes, de aquí la preferencia en hablar del "diverso modo", mejor que de la moción.

Un autor bastante discutido respecto a su posición definitiva en esta materia es *Durando de San Porciano O. P.* (*1334*) [28]. No cree se pruebe suficientemente la distinción real, aunque, como afirman Montesinos, Valencia, Gregorio Martínez y Lorca, se decide por la negativa y sus razones, como se ve si se examina la cuestión 2.ª, en la que aparece más claro su pensamiento al tratar del número de los dones [29].

Pedro de Palude O. P. (*1342*) se une a él y habla más concretamente sobre un punto: la distinción de los dones y virtudes teologales, adquiridas y morales infusas [30], no por razón del objeto y radicación, sino por razón del modo. Las virtudes infusas propiamente dichas disponen al hombre a actuar y convivir con otros de un modo humano, mientras que los dones lo disponen para hacer todas estas obras de las virtudes de cierto modo divino y más excelente. Delinea ya la noción del triple motor del alma, que más tarde desarrollará Cayetano [31].

Nicolás de Lyra O. F. M. (*1340*), profesor de París, es una excepción en la escuela durante esta época. En el comentario a Isaías [32] transmite la misma doctrina de Santo Tomás.

---

28 De espíritu opuesto a Santo Tomás, como reacción a la enseñanza aristotélica, necesariamente había de adoptar al menos una posición de duda. Creemos que no guarda la imparcialidad que algunos autores han pretendido ver en él.

29 *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor, 3 Sent.,* dist 34 q. 1 (Lyon 1560, fol. 237ss).

30 No se quiere indicar, como pretendieron Arriaga y Esparza, que Santo Tomás y otros autores de esta época identificaran los dones con las virtudes morales infusas. Si no emplearon siempre esta terminología, pero sí los conceptos.

31 *In 3 Sent.,* dist. 34 q.1 (París 1517, fol. 208v).

32 *Biblia Sacra cum glossa ordinaria* (Douai 1617) t.4 pág. 139s.

Al final del período de decadencia de la primera Escolástica, aparecen dos grandes figuras, que mantendrán firmemente la posición tomista frente a las corrientes escotista y nominalista. Es el primero *Dionisio de Rickel* (*1471*) [33], que en forma de cadena aduce y compara la doctrina de los grandes comentadores de las Sentencias en el siglo XIII [34]. El segundo es *Juan Capréolo,* del que haremos referencia después [35].

Ricardo de Mediavilla o Midleton (*1308*), de la escuela franciscana, sigue aun literalmente al Angélico [36] y afirma que los dones son para los actos de "supererogación", actos que dicen orden al "motor más elevado", del que habla Santo Tomás [37].

El fundador de la escuela agustiniense, discípulo de Santo Tomás en París, *Egidio Romano* (*1316*), asigna una doble diferencia entre dones y virtudes: la relación al distinto motor, y el que lo esencial de la virtud es la "actividad", mientras que del don es ser movido, o la "receptividad" [38].

Tomás de Argentina O. E. S. A. (*1357*), a quien el Cartujano erróneamente alista en las filas de Tournai [39], basado en la doctrina de la distinción de los hábitos por su objeto formal tomada de Santo Tomás [40], ha aplicado las conclusiones de ella a los hábitos de los dones. Aunque el objeto material de dones y virtudes sea el mismo, sin embargo unos y otros hábitos tienden a él "aliter et sub alia ratione", según las condiciones, regulación o modo de obrar formalmente diversos; resultando de aquí por consiguiente un distinto objeto formal [41]. Entre los que defienden esta razón, al menos como parcial, está *Juan Capréolo O. P.* (*1491*) [42].

---

33 *In 3 Sent.* dist. 34 q. 1 (Venecia 1584) p. 276 col. 1 n. 483 ad. 2.

34 La "*Summa fidei ortodoxae*" es un resúmen literal de Santo Tomás.

35 *In 3 Sent.*, dist. 34 q.1.

36 *3 Sent.*, dist. 34 q.1 concl. 3 (*Super quatuor libros Sententiarum quaestiones utilissimae*, Brescia 1597, p.414).

37 Es difícil determinar qué entiende Ricardo por actos de "supererogación", fuera de los actos *no necesarios* para la salvación. Tampoco San Buenaventura lo explicó. Hacemos observar que Auriol (*In 3 Sent.*, dist. 34 q. única) cita como de su época la opinión que afirma que los dones son para los actos heróicos, que después llamarán milagrosos.

38 "Quidam motus facti a nobismetipsis..., vel factus in viribus nostris ab Spiritu Sancto" (*In 3 Sent.*, dist. 34 q.1).

39 *In 3 Sent.*, dist. 34 q.1 (Venecia 1584; p. 272).

40 1.2 q.54 a.1 ad 1; a.2 ad 1; q.60 a.1; q.63 a.3:

41 *In 3 Sent.*, dist. 34 et 35 q.1 resol. 1, de donis secundum rem.

42 *Defensiones theologicae D. Thomae*, *In 3 Sent.*, dist. 34 q.1 (Tours 1904, t.5 pág. 412s).

Nos encontramos además en los autores de este período con una expresión, que no es ciertamente nueva, sino un término más explícito del "diverso modo", ya referido. La duplicidad de principio constitutivo de moralidad puede abrir brechas a confusionismo en el campo moral, e inseguridad de juicio en el que obra, y por lo tanto van los autores introduciéndola lentamente en la terminología escolástica. Se trata de la doctrina que explica la especificación de los dones por su distinta regulación. *San Antonino O. P. (1459)*, que en el transcurso de su obra parece hablar con inseguridad, sin embargo en el libro IV dejará clara y precisa su doctrina, que es la misma de Santo Tomás [43]. La distinción entre las virtudes cardinales y estas virtudes intermedias (así las designa) está en que tanto las adquiridas como las infusas obran según el juicio y regulación de la razón, aunque sea iluminada por la fe; mientras que los dones añaden al concepto común de virtudes el que por ellos el hombre obra según el instinto divino, motor más elevado.

Finalmente, como agrupando el conjunto de razones anteriormente expuestas, aparece el ya citado Juan Capréolo, que en las respuestas a Escoto y a Durando expone su pensamiento, idéntico por fuerza al del Angélico [44]. A éste se suma, aun literalmente, *Pablo Barbo de Soncinas O. P. (1494)* [45].

3. *Las escuelas escotista y nominalista.*

A fines del siglo XIII, cuando era "sentencia común" la distinción real [46] dentro de la escuela franciscana, se rompen las líneas tradicionales y con *Juan Duns Escoto O. F. M. (1308)* vuelve el retorno de la contraria [47]. Dada su posición respecto a Santo Tomás, así tenía que ser. Aunque Escoto habla sin pretensión de establecer doctrina ("sine assertione"), sin embargo se constituye en alma de este movimiento, sometiendo a crítica

---

43 *Repertorium litterale Summae S. Antonini* (Lyon 1529, t.4), tit. 10 fol. 86s.

44 *In 3 Sent.*, dist. 34 q. 1, p. 412 nota 41.

45 *Epitomes quaestionum Ioannis Capreoli super libr. IV Sententiarum* (Lyon 1588), l. 3 dist. 34 q. unica fol. 72.

46 RICARDO DE MEDIAVILLA, *op. cit.*, nota 36 q. 1 concl. 3 p. 414.

47 Aunque habla "sine assertione", es por su humildad. Cf. JUAN PONCE, *Commentarium theologicum Io. Duns Scoti* (Paris 1662) t. 4, In 3 Sent., 382 n. 26.

las razones de los hasta ahora fundadores "in solidum" de la teología de los dones: S. Buenaventura, Santo Tomás y Enrique de Gante, y viniendo a suplantar por su historia al Maestro de las Sentencias, representante de la opinión contraria [48].

Una es la idea fundamental heredada: "illi habitus ponendi sunt tantum in viatore, quibus perficitur circa omne obiectum quantum perfici potest in via"; pudiendo el hombre con ellos obrar "recte, rectius et rectissime", grados de perfección que no varían la especie puesto que dicen orden al mismo objeto. Fuera de las virtudes teologales infusas, intelectuales y morales adquiridas, no hay necesidad ni fuerza superior (S. Escritura o Magisterio de la Iglesia), que obligue a admitir la existencia de otros hábitos distintos de los conocidos, con los cuales el hombre puede ser también movido por el Espíritu Santo, segundo motor, o motor también del alma.

La misma idea reproducirán *Guillermo de Ockam O. F. M. (1347)* [49], *Juan Basolis O. F. M. (1347)* [50] y *Gabriel Biel C. R. S. A. (1495)* [51], que es el que nos da como una síntesis de la argumentación escotista: "perfectio donorum et beatitudinum non mutat speciem virtutum. Probatur: quia perfectio habituum respectu eorumdem obiectorum et eorumdem actuum specie et ab eadem causa procedentium, attenditur penes intensionem gradualem eorum; sed intensio gradualis non mutat speciem; ergo".

Este influjo escotista perdura en *Pelbarto de Temeswar* [52],

48 El Cartujano y Conrado en los pasajes citados apuntan un voto de desconfianza contra este gran talento de pronunciado espíritu demoledor, más que constructivo.

49 *Super quatuor Sententiarum libros*, q. 8 Thom. (Lyon 1945). Este autor, dentro de la sentencia negativa, da un viraje interesante a la cuestión: los dones son gracias carismáticas o gratis datas.

50 *In 3 Sent. opus*, dist. 34 q.única (Lyon 1517). Se aparta algo de la argumentación de Escoto en cuanto que del punto neurálgico de la idéntidad dice: non oportet quoscumque habitus respicientes idem obiectum formale,vel secundum eamdem rationem formalem esse unum habitum specie, sed possunt diversificari specie... Licet enim habitus distinguantur secundum distinctionem primorum obiectorum formalium, non tamen uniuntur secundum unitatem ipsorum" (*In 3 Sent.*, dist. 36 q. unica ad 1, fol. 98v).

51 *Epitome et collectorium in quatuor Sententiarum libros*, dist. 34 q. unica (Lyon 1514).

52 *Rosarium theologicum aureum ad Sententiarum quatuor libros accommodatum*, lib. 3, donum Spiritus Sancti p. 4 (Nagenaw 1500).

Nicolás de Nüsse [53], *Guillermo de Rubió* [54], todos de la escuela franciscana, y en *Pedro Tartaret* [55], profesor de París, que abrió la serie de Comentarios al Maestro Escoto.

Entre tanto una opinión nace y muere con su autor *Pedro d'Auriol* o *Aureolo O. F. M.* (*1322*), quien haciendo la síntesis y crítica de todas las opiniones, encuentra la de Gante "pulchra et substantialis" [56]. Resucita en cierto modo la doctrina de Guillermo de París [57], pero con alguna variante que le coloca casi entre los partidarios de la distinción real: los dones "propiamente" (proprie) no se diferencian como hábitos específicamente distintos de las virtudes (aequantur in natura); apropiadamente (appropriate) sí, en cuanto son otros siete hábitos o virtudes distintos de los principales ya conocidos [58].

II. El período preparatorio de la segunda Edad de oro de la Escolástica

En el siglo XVI se inicia un nuevo resurgir teológico, llegando la escuela nominalista al ocaso. En la Universidad de París, precisamente donde hizo asiento el Nominalismo, se prepara, inconscientemente si se quiere, este nuevo período de transición. Apareciendo en este despertar teológico los Comentarios a la Suma que vienen a sustituir a los del Maestro de las Sentencias, la presencia de Escoto va perdiendo autoridad, y la opinión de Santo Tomás en materia de dones arraiga más decididamente al ocupar los teólogos dominicos las cátedras de las Universidades [59].

53 *In 3 Sent.*, tr. 5 p. 3 portio 2 q. 1 fol. 432v. (París 1573). A pesar de ser el iniciador de la vuelta al Doctor Seráfico, conserva su veneración por Escoto; del que en materia de dones hace un resúmen.

54 *In 3 Sent.*, dist. 34. y 31 a. 2 q. 1 fol. 63 (París 1517 t. 2).

55 *Reportata in IV Sententiarum libros et quodlibeta I. D. Scoti*, (Venecia 1607), lib. 3 dist. 34 q. unica p. 207.

56 *Commentarium in Sententias* (Roma 1605), t. 2 dist. 34 q. 1 a. unica p. 573. Sólo encuentra un reparo en ella: la Sagrada Escritura solamente pone siete dones. No será para él insuperable, puesto que prescinde del número septenario. Añade tres explicaciones que no hemos encontrado en ningún autor anterior siendo la primera de gran interés, en la que se habla ya de la finalidad de los dones para los actos heróicos.

57 Cf. SANTO TOMÁS 1. 2 q. 68 a. 1 c.

58 Al no dar más explicaciones, no es posible averiguar qué ha movido a Auriol a tomar esta postura rechazando a Gante y a Santo Tomás.

59 Cf. R. GARCÍA VILLOSLADA S. I., *La Universidad de París durante los estudios*

1. *Continuación de la opinión de Escoto*

La opinión escotista ha quedado como petrificada, sin posibilidad de ulterior desarrollo. Concedida una perfección accidental a los actos de los dones, bien por razón de la mayor intensidad, bien por la causa (hábitos infusos), queda explicada perfectamente la indicación de la Sagrada Escritura, que bajo el nombre de "espíritus" no quiere indicarnos entidades realmente distintas, según estos autores.

Sólo dos teólogos de más peso siguen patrocinando la argumentación de Escoto: *John Mayr* (*1540*), la figura de más relieve de la escuela nominalista del Monteagudo de París [60], y *Santiago Almain* (*1515*) [61], uno de sus mejores discípulos y de gran autoridad entre los teólogos franceses.

El último en su "Aurea" y "Moralia theologica" [62] nos deja la doctrina de Escoto, no siguiendo la de Santo Tomás porque es difícil de entender [63]. No obstante admite la posibilidad de otros hábitos distintos, aunque bien es cierto que no serían necesarios para la salvación: "Et dato quod sint alii habitus, quia tot possunt esse habitus distincti quot sunt propositiones termino vel terminis differentes, tamen non sunt necessarii ad beatitudinem aeternam" [64].

2. *Especificación de las virtudes y dones por la relación al distinto motor*

El primer gran comentarista del Angélico, *Tomás de Vío Cayetano O. P.* (*1534*), penetra con agudeza su pensamiento pro-

de Francisco Vitorid, Un teólogo olvidado: Jhon Mair: EstEcl 15 (2936) 81-118. *Vitoria; Un teólogo olvidado: Jhon Mair*: EstEcl 15 (1936) 81-110.

60 *In 3 Sent., disputationes theologicae* (París 1521) dist. 34 q. 1 fol. 88. Sólo de paso trata de los dones y para indicar la inutilidad de la distinción.

61 No escribió ninguno de los libros publicados con su nombre. Sus explicaciones fueron recogidas y editadas por un discípulo, Vicente Doesnier. Prólogo del Liber Sent. (París 1512). Cf. HURTER, *Nomenclator* 2, 1119s.

62 *Aurea*, lib. 3 dist. 34 q. 1 fol. 101v; *Moralia*, tr. 3 de Virtutibus moralibus, c. 13 fol. 65v (París 1518).

63 El resumen y refutación que hace indican no haber comprendido la mente del Santo: "...et ad disponendum ad tale bonum [supernaturale] Deus infundit dona...; sed eius ratio non est multum apparens, quia per virtutes theologicas potest anima elevari ad supernaturale".

64 *Moralia*, tr. 3 de Virtutibus moralibus c. 13 fol. 65v.

curando echar por tierra la argumentación escotista [65]. Es también el primero que prescindiendo de la consideración de los actos, solamente se eleva a la causa, con una expresión feliz [66], resumen de Santo Tomás y de buena acogida en los teólogos posteriores.

A diversas formas corresponden diversas disposiciones, y por lo tanto a diversos agentes (motores) también diversas disposiciones: "Quemadmodum formis diversis oportet praeesse diversas dispositiones, ita pro diversis agentibus. Forma namque ex parte agentis se tenet et e converso, cum communicatio agentis est" [67]. Así, pues, en la actividad humana existe un triple motor específicamente distinto, al cual responden otras tantas cualidades o hábitos de igual condición: la razón natural, a la que corresponden las virtudes naturales; ésta iluminada por la fe, a la que corresponden las virtudes infusas; y la moción del Espíritu Santo, a la que corresponden los dones.

Conrado Koellin O. P. (*1536*), a fin de aclarar suficientemente la doctrina, expondrá más detenidamente un conjunto de matices, teniendo por base "los actos más elevados y el distinto motor": "S. Thomas distinguit dona a virtutibus tamquam habitus, quia habent alios actus et disponunt ad alium motorem" [68]. Son hábitos pasivos en orden a la moción del Espíritu Santo (moción singular), con los cuales el hombre obra bien en relación a un distinto motor, específicamente distinto del de las virtudes, incluso infusas; de donde se da una diversidad de objeto formal. Lo específico, pues, del don y sobreañadido al concepto de virtud, es el orden o relación intrínseca a un motor más elevado [69].

El tercer autor que viene a resumir y ofrecer un estado concreto de la cuestión en esta época, es el arzobispo sevillano *Die-*

65 Parece no haber comprendido la mente de Escoto, como se deduce de la primera parte de la refutación que hace de la tercera dificultad, p. 448.

66 Ya fué esbozada por PEDRO DE PALUDE, citado en la nota 31.

67 *In I 2*. q. 68 a. 1 (Edición Leonina de Santo Tomás, Roma 1897) 6, 448.

68 *Commentarii in I. 2*, q. 68 a. 1 (Venecia 1689) p. 475s. Vitoria y Araujo le han atribuído una falsa opinión.

69 El "bene operari" de la virtud y del don "subdividuntur per plures differentias et species; quia operari convenienter ad naturam inferiorem et superiorem, distinguunt habitus specifice" (Cf. I. 2 q. 54 a. 3). Es el primero que aclara la diversa razón del motor Espíritu Santo: en las virtudes "ut quo et secundarius", en los dones "ut quod et principalis".

go de Deza O. P. (1523), que toma la doctrina de dones principalmente del Comentario de Santo Tomás al libro III de las Sentencias. "Duplicem actum causant in homine (dona) cui infunduntur: primus actus est disponere et perficere mentem humanam et potentias animae rationi obedibiles ad prompte sequendum specialem motionem vel instinctum Spiritus Sancti circa ea, quae agenda vel cognoscenda sunt in ordinem ad ultimum finem supernaturalem. Secundus actus est specialis cuilibet, prout dictae potentiae per dona dispositae ac perfectae habent quasdam operationes suprahumanas, altiores et perfectiores, saltem quantum ad modum, quam virtutes, etiam infusae, quibus dona correspondent" [70]. Por consiguiente los dones y virtudes son de distinta especie por esta razón; y aunque el objeto formal puede ser el mismo [71], sin embargo el género de asistencia divina y la actitud del alma son diversos.

3. *Los dones se dan para los actos heroicos*

El padre de la escuela salmantina y aun de la escolástica española de las centurias XVI y XVII, *Francisco de Vitoria O. P. (1546)*, es a nuestro juicio quien dió un matiz no exento de peligro a la doctrina de los dones [72]. Según Vitoria, tanto las virtudes adquiridas como las infusas no inclinan al acto sino movidas por la razón (modo natural), mientras que los dones siguen en su actuar inmediatamente no a la razón, sino al instinto del Espíritu Santo sin raciocinio, a la manera como el entendimiento asiente a los primeros principios; y así los que obran ilustrados por los dones del Espíritu Santo, obran en cierta manera como los animales, sin saber por qué obran [73] y haciendo aquello que reviste carácter extraordinario para el sujeto, a quien dirige en su

---

70 *Super librum 3 Sententiarum, novarum defensionum Angelici Doctoris...*, dist. 34 et 35 a. 4 fol 123v. (Sevilla 1517). Cf. 1. 2 q. 54 a. 2: "est autem habitus dispositio quaedam ad duo ordinata, scilicet ad naturam et ad operationem consequentem naturam". De aquí el que este autor y los siguientes tengan en consideración el diverso motor y los actos sobrehumanos.

71 Al menos así habla de la fortaleza, virtud y don: a. 4 ad 2.

72 Sólo hemos podido ver la 2. 2, en cuya q. 8 repite conceptos que expuso, según advierte, en la q. 68. Edic. de Salamanca 1932, p. 131.

actuación inmediatamente Dios y hace así lo que no haría con las virtudes y la gracia sola [73].

Si bien es cierto que Vitoria no emplea la palabra "actos heroicos", sin embargo de los ejemplos que aduce [74], bien se puede entender que no es otra cosa el reducido ámbito de lo "extraordinario" [76]. Tales actos necesariamente los hace el justo en circunstancias extraordinarias con un auxilio especial, por el cual Dios concurre de una manera especial también con él [77], siguiéndose necesariamente la bondad del acto que sigue a tal moción [78].

Así ha venido el Maestro a orientar el sentido del "modo ultrahumano", que anteriormente estaba expresado tal vez con más amplitud [79]. Por largo tiempo esta nueva expresión se impondrá en las escuelas y será discutida por los adversarios.

III. En pleno florecimiento de la segunda Edad de Oro. Explicaciones que ofrece la sentencia que sostiene la identidad real.

1. *La diferencia entre dones y virtudes está en la relación de éstas al "auxilio especial".*

Prescindiendo de autores como *Francisco de Ovando O. F. M. (1584)*, que suscribe fielmente a Guillermo de París y Escoto [80], y de *Diego de Tapia O. E. S. A. (1591)*, que después de un

---

73 De tal manera ha querido acentuar esta nota que no va lejos de colocar al hombre en la categoría de mero "instrumento".

74 Francisco de Anaujo entiende mal a Vitoria al alistarlo entre los que tienen los dones por gracias actuales. Cf. *In 2. 2*, q. 8 (Salamanca 1635) n. 1245.

75 El ejemplo del campesino sorprendido por los herejes, que le enseñan cosas contrarias a la fe; las repuestas de Santa Inés al Juez; el capitán que sólo con 3.000 soldados vence a un ejército incomparablemente superior, etc.

76 Los discípulos de Vitoria siguieron buscando en la Sagrada Escritura ejemplos, como el espolio de Egipto, la muerte de Sansón, la de Eleazar; el ayuno de Jesucristo...; y en la Historia de la Iglesia, como el caso de Santa Apolonia etc.

77 *L. c.*, n. 6 y 7. Aunque Vitoria y sus discípulos sólo hablan expresamente de actos externos, colocan también los internos en igual línea si bien es verdad que de esto puede quedar alguna obscuridad.

78 Compárese con Enrique de Gante, que habla de una manera parecida.

70 Aunque Auriol citó como de su época esta opinión, sin embargo hasta ahora no la hemos visto ni aceptada por los defensores de la distinción real, ni impugnada por los adversarios.

80 *Breviloquium... in 3 Sententiarum*, dist. 34 disp. única (Salamanca 1583) p. 384s.

cambio de opinión deja demasiado difuso su pensamiento [81], vamos a entrar de lleno en las explicaciones que dan al problema de los dones y su especificación los defensores de la idéntidad entre dones y virtudes.

Miguel de Palacios (1573), profesor de Salamanca, es el que en la misma escuela y contra el rumbo marcado por Vitoria (al cual asocia a S. Buenaventura, Ricardo y también a Santo Tomás) dedica más atención al problema, rechazando el carácter de heroicidad atribuído a los dones. Según él, son "necesarios" y para obras "necesarias". El "instinto especial" no es sino la ayuda correspondiente a una obra necesaria para la salvación De consiguiente, así como para la profecía no se requiere un hábito distinto y especial, así tampoco para seguir esta "inspiración"; mayormente que el fin de estos actos es tan sobrenatural como el de las virtudes [82].

Pero el autor que va a la cabeza de este movimiento es sin duda *Gabriel Vázquez S. I. (1604)*, que en esta centuria y en esta cuestión representa lo que Escoto en su época.

Su actitud en la escuela de Alcalá es sumamente interesante por haber hallado eco en los autores posteriores y haber producido la reacción de otros, partidarios de la distinción real, ante este nuevo ataque, al menos en la forma, de la doctrina de Santo Tomás.

Aun cuando hace una advertencia, que podría indicar indecisión en su postura [83], sin embargo claramente se inclina por la distinción de razón y con una nueva modalidad: los dones son los "actos egregios" de las virtudes.

Realmente Vázquez concentra toda la atención en torno a esta idea; mas no, como han querido ver algunos autores, de tal

---

81 *In 3 partem S. Thomae* l. 1 q. 8 a. 5 (Salamanca 1689) p. 114. Es tan amplia para este autor la acepción de "don", que incluye en ella hasta las virtudes naturales.

82 *Disputationes theologicae in 3 librum Sententiarum*, dist. 34 q. unica (Salamanca 1577) p. 384. Nótese que a pesar de la corriente de la escuela franciscana, aparecen algunos autores, como JUAN BALAINI (*In 3 Sententiarum*, dist. 34, Venecia 1569; fol. 52v) y ANTONIO DE CÓRDOBA (*Quaestionarium Theologicum*, t. 1), que se inclinan a la opinión de San Buenaventura.

83 "Ego sane non video, ut recte dicit Durandus, utra harum opinionum sit vera; quare quid in ea dicendum sit, aliis integrum relinquam, tametsi rationes allatae pro priori sententia; efficaces non sint". *In 1. 2*, disp. 89 cap. 2 p. 823 n. 6.

modo que para él los dones sean solamente actos y no hábitos [84]. Si bien es cierto que precisamente en orden a tales actos singulares se da el auxilio especial (de donde estos actos se llaman de una manera singular "dones"), sin embargo, como ha afirmado en la q. 7 art. 5 d. 43 p. 484, son los dones hábitos infusos, aunque no distintos de los de las virtudes ya conocidas.

La razón fundamental de Vázquez es la tradicional de esta corriente, tal vez más explícita: "ut sint diversi habitus, necesse est ut sint diversi actus etiam; ut actus sint diversi, opus est asignare ex parte obiecti voluntatis diversam rationem honesti et boni, quod moveat; ex parte vero intellectus, aut diversam veritatem, aut diversum modum cognoscendi" [85]. Lo cual no se puede admitir, ni por consiguiente se han de multiplicar los hábitos o entidades sin una evidente necesidad.

Parece no haber comprendido la mente de Santo Tomás, pues al rechazarla lo hace bajo otro aspecto, que no es evidentemente la mente del Santo. "Contra hanc tamen differentiam [el doble motor] obicere potest quispiam, quia omnis virtus infusa, immo etiam acquisita, habet ut reddat hominem habilem ad hoc ut inspirationi divinae respondeat et ei consentiens efficiat opus suum. Quod si dicas, virtutes infusas morales praestare facilitatem et promptitudinem..." Lo cual está lejos de ser la mente de Santo Tomás, aunque lo sea de algún comentarista contemporáneo de Vázquez.

Sus conclusiones, pues, son las siguientes:

a) Los actos de las virtudes y de los dones no son específicamente diversos.

b) No tienen un objeto formal distinto. Este es el punto principal de la argumentación vazqueziana.

c) Por razón del "modo" solamente, no pueden resultar actos específicamente distintos.

d) La razón de Santo Tomás no prueba la distinción, como ya se indicó.

e) Los actos heróicos, según Aristóteles, a los que se aco-

84 Según algunos autores, Vázquez enseñó que los dones consistían en actos. Entre ellos está Suárez (*De gratia*, l. 6 c. 13). La argumentación de Suárez no es concluyente, pues si Vázquez los llama "actos egregios" peculiares, sin embargo afirma que esta peculiaridad es algo accidental.

85 *In 1. 2*, d. 89 c. 2 (Alcalá 1599) p. 823; cf. n. 5.

gen los partidarios de la distinción, no son específicamente distintos de los actos comunes.

f) Esta "ilustración" anotada por Aristóteles y paralela a la "moción especial" de los dones, no es privativa de tales hábitos.

De esta manera Vázquez queda como representante de la oposición, no sólo por sacarla del largo período de letargo en que quedó sumida, sino por impugnar tan denodadamente la posibilidad de otro objeto formal distinto del único dentro de lo sobrenatural, que es el de las virtudes morales infusas, por el cual se especifiquen los actos de los dones y consiguientemente sus hábitos. Esta será la orientación que por largo tiempo seguirá la escuela complutense.

Así *Luis de Torres S. I. (1584)* [86], y *Pedro de Lorca O. Cist, (1606)* [87], que con precisión estudia el problema deteniéndose en aclarar la naturaleza de estos hábitos [88] y de la moción extraordinaria, única causa posible de la distinción. Mas como no lo es, ni por ser sobrenatural, ni por ser indeliberada, ni por darse raras veces [89], no encuentra razonable la distinción real entre dones y virtudes, aceptando la mente de Escoto.

De la misma opinión son *Gaspar Hurtado S. I. (1646)* [90] y también *Francisco Félix Matritense O. F. M. (1642)* [91], el cual aporta un nuevo dato contra la distinción real. Aun concediendo en último término que por el distinto modo con que se hacen unos y otros actos sean realmente distintos, puesto que un mismísimo hábito, la caridad por ejemplo, es principio de actos específicamente diversos. Su último argumento es: los actos de los dones, o se ajustan a la razón, o no; si lo primero, convienen con las virtudes y no pueden distinguirse precisamente en que

86 *In 2. 2*; d. 48 (Lyon 1617) p. 611.

87 *In 1. 2*, d. 25 de donis (Alcalá 1609).

88 Parece aludir a Vázquez al decir que algunos modernos se equivocan al atribuir a los anteriores la defensa de los dones como actos. Tampoco hemos encontrado ningún tomista que afirme de los dones ser "disposiciones habituales" y no hábitos.

89 No ha comprendido bien la mente de los que defienden la distinción por razón de la moción especial.

90 Los distintos pasajes en que trata de los dones son: *De Incarnatione Verbi*, d. 15 n. 52 (Alcalá 1628); *Tractatus de beatitudine*, diff. 13 p. 414s (Madrid 1630); *Tractatus de fide, spe et caritate*, d. 2 p. 292 (Madrid 1632).

91 *Tentativae Complutensis tomus prior*, de virtutibus c. 3 n. 1s (Alcalá 1642) p. 715.

sean gobernados por Dios, puesto que los actos de las virtudes sobrenaturales también tienen esa especial dirección divina; si lo segundo, ni son actos propiamente humanos, ni meritorios en modo alguno, puesto que son indeliberados; para estas excitaciones sobrenaturales no se requiere un principio habitual, bastando en todo caso las mismas virtudes sobrenaturales ya existentes y conocidas.

Otros autores de mayor o menor autoridad también se unen a Vázquez, como *Agustín Bernal S. I. (1642)* [92], *Juan Martínez de Ripalda S. I. (1648)* [93], *Felipe Aranda S. I. (1695)* [94], *Federico Nicolás Gavardi O. S. A. (1690)* [95] y los franciscanos inclinados a Escoto más que a S. Buenaventura, como *Juan Mario Scribonio* [96], *Brancato de Lauria (1693)* [97] y *Claudio Frassen (1711)* [98] de la época decadente, que además de pretender fundar su doctrina en Santo Tomás, la reducen de un modo o de otro a la fórmula siguiente: "dona Spiritus Sancti non consistunt in septem habitibus virtutum, sed sunt formae aliquae actuales eis superadditae" [99].

De todos los autores de esta línea, *Francisco Amico S. I. (1651)* es el que hace un estudio más detenido, después de Vázquez, atacando a la raiz de la cuestión [100]. Según él, la existencia de la "moción especial", base de la distinción como algo específicamente diverso, o no se ha podido demostrar, o es problemática. Por consiguiente: "nego hactenus (dice) assignatum esse modum, qui essentialiter actum doni ab actu virtutis discriminet". Ni el que el acto proceda necesaria o libremente, ni el tener como causa la "previa moción", ni el modo especial, que

92 *Disputationes de divini Verbi Incarnatione*, d. 31 sect. 1. n. 1455 (Zaragoza 1639) p. 220.
93 *Exposito brevis Magistri Sententiarum*, dist. 34 schol. 1.ª et 2.ª (París 1892) p. 355.
94 *De Incarnatione Verbi* (Zaragoza 1691) n. 98.
95 *Theologia*, lib. 2 sent., t. 2 1.ª de donis, a. 1 (Nápoles 1690) p. 98s. Su mente resulta algo obscura. En la primera parte del tratado (n. 1 3. 7) habla como los partidarios de la distinción; en las conclusiones (n. 9 arg. 5 y 8) parece hablar claramente de "gracias actuales".
96 *Pantalitia..., de Incarnatione*, d., lib. 4 par. 4 n. 178 (París 1620).
97 *In 3 Sent.*, t. 4 d. 15 a. 1 n. 17 (Roma 1676) p. 306s.
98 *Scotus Academicus*; t. 7 *de divini Verbi Incarnatione*, tr. 1 d. 2 a. 2 sect. 2 q. 3 (Venecia 1744) p. 343s.
99 Cf. FRASSEN, l. c., d. 15 a. 3 n. 45, p. 309.
100 *Cursus Theologicus*, t. 3 dist. 29 *de gratia* sect. 7 n. 187-210 (Amberes 1650).

aún no se sabe en qué consista, ni el que el acto donal proceda "sub praecisso motivo, quia inspiratur a Spiritu Sancto [101], ni el que el don tienda solamente a la honestidad del acto y la virtud además a la del objeto (acto reflejo, acto directo) pueden probar la diversidad específica de los actos [102]. Por último, este "modo sobrehumano" es algo extrínseco a la misma entidad del acto: o sea, se da por parte de la moción del Espíritu Santo que mueve al alma a obrar en este caso independientemente de las reglas de la razón; pero el acto siempre se dirigirá al objeto de la virtud, a la manera de la adquirida, que excitada por una previa moción libre o necesaria, siempre se dirige al mismo objeto formal específico.

Francisco de Oviedo S. I. (1651) [103], uniéndose a Vázquez y Durando, que según él está en la misma postura, se fija en la cuestión de hecho; es decir, si realmente existen tales entidades como distintas o no, cosa que no consta ciertamente y es sólo tema de escuelas. A pesar sin embargo de seguir a los autores que sostienen la identidad real, a la argumentación que ofrecen pone algunos reparos. El argumento de la identidad de objeto formal entre dones y virtudes no le parece decisivo para concluir la unicidad de hábitos.

También *Rafael Aversa O. F. M. (1657)* deja traslucir suficientemente su adhesión a los anteriores [104].

Por último *Bartolomé Mastrio O. F. M. (1673)*, que milita en esta misma opinión, es el autor que quizá menos conozca la orientación de esta corriente, aunque en realidad no encontró partidarios de sus afirmaciones, al menos de la principal. Queriendo apoyar decididamente la posición de Escoto y Vázquez, intenta encontrar un punto que dirima definitivamente la cuestión. Ve en el Tridentino una razón de autoridad para decidirse por la identidad: "per dona non intelligit nisi virtutes" [105]. Se-

---

101 Según este autor no se necesitaría sino un sólo hábito, no siete.

102 Ha tenido en cuenta para su refutación las razones de Suárez y de Tanner.

103 *Tractatus theologici scholastici et morales, respondentes 1. 2 Divi Thomae*, tr. 3 cap. 4 p. 1.ª n. 9 (Lyon 1646). Habla con cierta vacilación y anuncia tratará la cuestión en la 2. 2, que no llegó a escribir.

104 *De fide, spe et caritate tractatus theologici in 2. 2* (Venecia 1640) p. 207.

105 Véase en el mismo sentido recientemente J. A. de Aldama S. I. *¿Habló el Concilio Tridentino de los dones del Espíritu Santo?*: EstEcl. 20 (1946) 241-244.

gún nuestro autor, los modernos [106] admiten "communiter" que estos hábitos son para los actos extraordinarios, siendo así que para ello sólo se requiere una "ilustración milagrosa transeunte [107], con la cual conoce el hombre la licitud del acto extraordinario, que esencialmente pertenece a la misma especie que el ordinario [108]. Además con sola la virtud moral queda perfectamente atendida la acción del doble motor, que expone Santo Tomás [109].

Con algunas vacilaciones también se unen a la opinión de Vázquez los profesores de Lovaina y Douai; explicación que encontró buena acogida en otras Universidades, como también, y más aún, la que dió Belarmino. Así *Juan Prévost S. I. (Praepositus) (1634)* [110], que sólo refiere la finalidad de los dones, y *Juan Wiggers (1639)*, cuya mente, que es la de Vázquez, no aparece sino confrontando distintos lugares de su obra [111]. Los exégetas, *Guillermo Estio S. I. (1613)* [112], *Luis de Alcázar S. I. (1613)* [113], *Gaspar Sánchez S. I. (1628)* [114], *Cornelio Alápide S. I. (1637)* [115] y *Tirino S. I.* [116] también se inclinan a ella.

---

106 Cita entre ellos a Suárez; precisamente él hará cambiar la postura de esta corriente.

107 "...actualis cognitio excitata miraculose... suadens et qua confortatur actu voluntas ad eam difficultatem superandam". *Disputationes theologicae in 3 lib. Sententiarum*, q. 10 d. 1 (Venecia 1684); 2. 2, n. 219 p. 477.

108 Así opina también Arriaga respecto al instinto. Los autores lo habían colocado dentro del género de causalidad y en orden inmediato a la obra; más no así.

109 "Virtus est habitus electivus intrinsecus secundum rationem humanam, et extrinsece secundum instinctum, quatenus est formata caritate et formata caritate et stat sub regula fidei... Virtutes theologicae elevant morales et cum illis hominem constituunt sub speciali assistentia Spiritus Sancti". *L. c.*, a. 2 n. 223 ad diff., p. 478.

110 *In 3 p. Sancti Thomae*, q. 7 dub. unic., a. 5 (Douai 1637) pág. 77. n. 76: Varios autores sólo han querido hablar del hecho de la existencia de los dones, sin entrar en la naturaleza de los mismos.

111 *Commentaria de virtutibus theologicis*, q. 19 a. 9 *de dono timoris;* q. 45 *de dono sapientiae. In 3 p. Sancti Thomae*, q. 7 a. 5-6 n. 32. (Lovaina 1656).

112 *In 3. Sententiarum librum*, dist. 34 part. 2.ª (Douai 1615). Se le pone entre los exegetas porque entre ellos ejerció principalmente su influjo.

113 *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsim*, c. 1 vers. 4 n. 5 (Ambere 1631) p. 189s; *In eas partes V. T., quas respicit Apocalypsis* (Lyon 1631).

114 *Commentarium in Isaiam Prophetam* (Lyon 1615) p. 114.

115 *Commentarium in quatuor Prophetas maiores; in Isaiam* c. 11 col. 2 p. 162 (Amberes 1676).

116 *Commentarium in Isaiam*, c. 11 (Amberes 1632) p. 363.

2. *Gracias "gratis datae" o carismas.*

Los autores de la Compañía, dispuestos a hacer una revisión de sistemas tradicionales, imprimieron una vitalidad insospechada en la corriente escotista respecto a los dones, como se va viendo. Llevados por los partidarios de la distinción real a un campo excesivamente reducido, como era el de los actos heroicos, necesariamente puntualizaron su argumentación, que o haría ampliar los horizontes, o poner en grave aprieto a los adversarios. La firmeza de la escuela dominicana en su propósito dió motivo a los contrarios para buscar soluciones que salían de la línea tradicional, mejor o peor comprendida.

S. Roberto Belarmino S. I. (1621) [117], que a nuestro juicio es el que desvía el curso de la evolución, llevó a la Universidad de Lovaina y Douai una opinión singular, puesto que todos los autores concibieron los dones como modalidades santificantes y él como carismas o gracias compatibles con el pecado [118]. Como la mente de S. Roberto no aparece a primera vista, es oportuno hacer la síntesis de su pensamiento respecto a la cuestión.

En el tratado "De virtutibus et vitiis" dice de la sentencia de Santo Tomás: "Haec sententia quidem defendi, sed mihi tamen non multum placet..." Y hace a continuación la siguiente afirmación: "Sit prima propositio: dona a virtutibus sola ratione distingui", que evidentemente es la de Escoto [119].

En el libro I capítulo 10 "De gratia et libero arbitrio" vuelve a hablar algo de los dones. Es el sitio de donde se deduce su pensamiento definitivo, que responde del todo a la conclusión anterior. En dicho capítulo va a tratar de las gracias "gratis datae" [120], siendo la primera pregunta: ¿son hábitos o mociones? Cinco al menos, afirma, son hábitos (pues que están a disposición

---

117 No hemos podido consultar los manuscritos romanos. Tenemos un texto transcrito por el P. JOSÉ A. DE ALDAMA S. I. en Gregorianum 16 (1935) 569 nota 28bis.

118 El precursor de esta teoría fué Guillermo de Ockam.

119 *De virtutibus et vitiis*, l. c. Cf. *De controversiis christianae fidei*; *de gratia et libero arbitrio*, l. c. 10.

120 1 Cor 12 y 13; Mt 7; Núm 22 y 23; Io 2. No sólo por el capítulo en que va enmarcada la cuestión, sino por el estudio de todo él, creemos ser esta la posición de San Roberto. Véase en el lugar citado de Gregorianum la opinión diversa del P. Aldama.

del que las posee), y pueden separarse, según la Escritura, éstas y las otras cuatro, de la gracia santificante. Ahora bien, estas gracias ("sermo"), ¿son las mismas que las que menciona Isaías ("spiritus") en el capítulo 11? A esta pregunta responden los autores en dos sentencias. "Multi, quoniam existimant septem dona Sancti Spiritus numquam separari a gratia gratum faciente et caritate, contendunt longe diversa esse... Nobis autem probabile videtur, parum aut nihil interesse an per haec dona Sancti Spiritus, ut a nobis accipiuntur, a caritate et a se invicem separari posse". Con esta frase nos indica que su mente es en principio distinta de la de Santo Tomás, a la que hace alusión en el final del capítulo. Por consiguiente, concluye, "neque probabile est dona ista nihil aliud esse nisi qualitates divinitus infusas, quibus mens humana duci se sinat a Spiritu Santo".

Queda así suficientemente descartada la sentencia que defiende la distinción ral, aceptando en las palabras siguientes, que son síntesis de San Agustín y San Gregorio en la materia, a los cuales él se adhiere, una postura especial, tal vez demasiado confusa: "siquidem Scriptura et SS. Patres per sapientiam, scientiam et inellectum, passim intelligunt cognitionem mysteriorum aliarumque rerum, quas certum est non in omnibus esse in quibus est caritas". De donde no son las mismas virtudes morales infusas, como se ve; ni las adquiridas, ya que son dones de Dios, que los da a quien quiere; ni tampoco son auxilios actuales o gracias transeuntes, ya que, como ha manifestado, cinco al menos son algo permanente. Hay, pues, que reducirlos a las gracias o carismas, de que habla el Apóstol, y han de seguir la misma suerte de explicación que éstas.

La otra sentencia a que hace referencia, es la de Santo Tomás, que considera los dones como ciertos hábitos infusos, con los cuales el alma se dispone debidamente a ser movida y conducida en su obrar por el Espíritu Santo. Sentencia, que es probable, aunque él no la siga: "ut recte probat S. Thomas, inseparabilia esse, tum inter se, tum a caritate". Estas palabras, a pesar de lo que pudieran sugerir, no son una aceptación de la mente del Angélico, toda vez que anteriormente ha expuesto un concepto distinto de los dones citando al menos cinco de ellos compatibles con el pecado y separables entre sí, cosa inadmisible en la sentencia de Santo Tomás.

Así en Lovaina y Douai con la presencia de Belarmino se ha sembrado por lo menos la duda en *Juan Wiggers* [121], que se inclina parte por la sentencia de Escoto en su nueva acepción, parte por la de Santo Tomás, en *Juan Van Malderen o Malderus (1633)* [122] y *Juan Prévost* [123], que permanecen indecisos. De la misma manera, como ya dijimos, Estio arrastró consigo a la mayor parte de los exégetas.

Mas entre todos, *Andrés Duval (1637)*, de la llamada escuela tomista pura como Wiggers y Malderen, aún cuando siguiendo en esto menos las orientaciones del tomismo, es el que más se parece a Belarmino en la materia [124]. Para él los dones de que habla Isaías se distinguen de las virtudes morales infusas, de todos los otros dones que según el Tridentino se infunden en la justificación y de las gracias "gratis datae". Partiendo de su categoría de carismas, en la justificación ordinaria (como consta además por la experiencia) no se infunden; ni se distinguen de las virtudes morales infusas, pues "tantum infunduntur quae ad ingerendam animae nostrae conformitatem cum lege divina pertinent...", y las virtudes morales infusas junto con las teologales "in eiusmodi conformitate et unione sufficienter constituunt, cum per eas voluntas ad omnes actus pietatis proxime disponatur". Son los carismas del Espíritu Santo, que alguna vez en la justificación extraordinaria se infunden, como ocurría en la Iglesia primitiva. Si en realidad para este autor son hábitos estos dones de Isaías, o sólo gracias actuales en orden a esos actos excelentes, no consta; ni es posible deducirlo de lo poco que dice, ya que no habla sino indirectamente sobre la materia.

La explicación anotada por Belarmino y Duval no tiene resonancia ulterior, pues dentro de colocar los dones en la categoría de gracias más o menos extraordinarias, recurren los autores a otras expresiones con las que al menos se restringe la existencia de los dones en los justos.

---

121 *Commentarii de virtutibus theologicis, in 2. 2 S. Thomae*, q. 19 a. 9; q. 14 p. 34 n. 5. *In 3 p.*, de gratia Christi, q. 7 a. 6 n. 33 (Lovaina 1656).

122 *Commentarii in 2. 2 S. Thomae*, q. 8-9 (Amberes 1616) p. 129s.

123 *Commentarii in 3 p.* (Douai 1637).

124 *Commentarii in 1. 2*, tr. de gratia q. 9 a. 1 (París 1636) p. 456.

IV. Los defensores de la distinción real

Más grande es la diversidad, al menos de expresión, dentro de la opinión que sostiene la distinción real entre dones y virtudes; hasta el punto de que a primera impresión surge la dificultad de agrupar a dos autores en una sentencia; de otro lado es muchas veces difícil saber cuál sea la razón primordial de la diferencia establecida por cada uno.

No todos los jesuítas han suscrito la opinión de Escoto. Pero los que se inclinan a Santo Tomás, pretendiendo dar una explicación satisfactoria, si unas veces se han apartado de la línea tradicional, otras han hecho destacar ciertos matices de gran interés para la inteligencia de los dones. El maestro Vitoria echó la semilla de una incontenida multiplicidad de ideas; pues, como ya se ha dicho, al colocar a los dones en un plano tan singular, no sólo en sus seguidores, sino también en sus adversarios fué ocasión de desglosar necesariamente todas las consecuencias y soluciones posibles del problema.

1. *Diversidad de motor, como tal.*

Partiendo del hecho, que en toda obra buena el Espíritu Santo mueve al alma, ya desde antíguo se empezó a fijar la diferencia de esta "moción" cuando se trata de virtudes y cuando se trata de dones. No es, pues, una explicación original de esta época, sino en cuanto pretende aquilatar más aún la diferencia de las mismas. Por eso estos autores no se apartan ni de Santo Tomás ni de sus primeros comentaristas. Son más bien sus continuadores.

Juan Viguerio O. P. (1550) [125], repitiendo fielmente lo que dicen Santo Tomás y Cayetano, recoge también la idea de Vitoria: "ad prompte et faciliter et modo quodam superhumano, absque discursu in repentinis..."; para seguir en esos casos al Espíritu Santo y obrar según su instinto, son los dones. Con las virtudes en cambio se obra según la moción de la razón. Es-

125 *Institutiones theologicae*, c. de donis (París 1550) p. 115. Se funda, como Vitoria, en 1. 2 q. 109 a. 3.

te instinto es la moción inmediata y efectiva, hecha por Dios en el entendimiento humano; lo cual no contraría las leyes de la naturaleza, ni tampoco a la fe.

Domingo Báñez O. P. (1604), que figura entre los primeros maestros de la escuela tomista pura, brevemente dice que los dones son hábitos por los que el hombre se dispone a ejercer las obras de las virtudes "secundum quod est mobilis ab inspiratione divina"; mientras que las virtudes disponen a actuar "secundum quod est mobilis ab humana ratione seu mente"; En esto se diferencian precisamente unos y otros hábitos. "S. Thomas, continúa Báñez, ait illam particulam *qua recte vivitur* intelligendam esse de rectitudine quae accipitur secundum regulam rationis, ut per hoc differant virtutes a donis. Quoniam donis vivitur secundum regulam divinae motionis Spiritus Sancti, excedentem humanam rationem" [126].

Esta misma explicación de Báñez la siguen autores como *Martín Balduino de Ricthove (1583)* [127], que ante las observaciones de Medina llegó a decir: "et si non ita solidis argumentis certa sunt, ut certa fide suscipi debeant, tamen neque auctoritate carent, neque ratione". También *Matías Aquario O. P. (1951)* [128], *Pedro de Aragón O. E. S. A. (1592)*, autor independiente [129], *Francisco de Toledo S. I. (1596)* [130], *Juan Azor S. I. (1603)* [131], *Alejandro Pesantio O. P. (1606)* [132], *Juan Domingo Montagnollo O. P.* [133], *Pedro Cornejo (1618)* [134], profesor de Salamanca, si no fundador, gran promotor al menos de la escuela baconiana, *Gil de la Presentación O. E. S. A.* (*1626*) [135], *Gabriel*

---

126 *Commentarii in 2. 2 Angelici Doctoris*, q. 8 a. 1 (Salamanca 1586).

127 *Dictata in 3 Sententiarum*, dist. 34. Manuscrito sacromontano sin paginación.

128 *Conclusiones Sancti Thomae*, l. 3 dist. 34 q. única (Venecia 1588) fol. 71. En la conclusión 16 (10.ª de Capréolo) hace una falsa apreciación de la mente de Santo Tomás respecto de las bienaventuranzas.

129 *In 2. 2, q.* 19 a. 9; (Salamanca 1584) p. 450 y 236.

130 *In 3 p.* (Roma 1870). No hemos podido consultar los comentarios a la 1. 2 aún inéditos. Cf. M. PEINADO, *La voluntariedad del pecado original en el s. XVI y mitad del XVII*: ATG 8 (1945) 33 nt. 88.

131 *Institutionum Moralium tomus primus*, l. 3 c. 30 (Lyon 1610) col. 203.

132 *Brevia commentaria ac disputationes in universam theologiam D. Thomae*, 1 2 q. 68 a. 1 (Colonia 1617) p. 317s.

133 *Defensiones theologicae, angelicae ac thomisticae, in* 1. 2 q. 68 a. 1 (Colonia 1617) p. 335.

134 *Operum tomus alter*, tr. 2 q. 9 d. única dub. 1 n. 1 (Valladolid 1629) p. 146).

135 *Disputationes de animae et corporis beatitudine*, t. 1 q. 13 a. 5 (Coimbra 1609) p. 638s.

de San Vicente O. C. [136], que más o menos de pasada se adhieren a esta explicación; así como *José Cacherano, Barnabita (1685)* [137] y *Silvestre Mauro S. I. (1687)* [138], ambos de la época decadente.

Bartolomé de Medina O. P. (1581), discípulo de Soto y de M. Cano, guiado por Cayetano y observando los esfuerzos de Capréolo y Conrado sobre todo, sin apartarse de la razón principal que caracteriza a estos autores en que lo encuadramos, adopta una postura especial en su explicación. Para establecer la diferencia entre dones y virtudes, es necesario tener en cuenta, dice, cuatro razones; pues ni la moción intrínseca o extrínseca, ni el que muevan a actos heroicos u ordinarios, es suficiente para explicar una diversidad específica de actos [139]. De donde:

1.° "Virtutes ordinant diversas potentias ad bonum...; dona... perficiunt omnes vires animae ut recte et ordinate Deo primo motori subdantur".

2.° y principal. "Virtutes sunt principia in homine operandi bonum modo humano, secundum normam rationis humanae; dona vero sunt principia impulsiva, ut ita dicam, inspirantia ad bonum modo quodam divino et suprahumano".

3.° "Opera plane divina, quae ex donorum instinctu et inspiratione procedunt, regulantur altiori regula quam opera caeterarum virtutum...; opera, quae ex donis proficiscuntur, regulantur ex divino instinctu et inspiratione, quae communibus legibus non comprehenduntur".

4.° indicado en la razón anterior. Según Santo Tomás, existen ciertos actos procedentes de la moción del Espíritu Santo, para los cuales no bastan las virtudes infusas ni adquiridas, pues todas ellas tienen un campo limitado y existen innumerables obras a las cuales mueve Dios y no caen bajo la esfera de las virtudes, porque son heroicas.

Por eso el orden a distinta naturaleza, el modo, la naturaleza misma de estos hábitos, que indican pasividad, y la distinta regulación a la que se atienen en su actuación, bien pueden probar la distinción específica. Y aunque ciertamente estemos capacitados con las solas virtudes para ser movidos por Dios,

136 *In 1. 2 Summae Angelici,* q. 68 d. 10 dub. 2 (Roma 1665) p. 273.
137 *Theologiae assertivae* t. 3, tr. 7 c. 7 n. 60 (Lyon 1681).
138 *Opus theologicum,* t. 2, l. 6 tr. 10 q. 79 n. 109 (Roma 1687).
139 *Expositio in 1. 2 Angelici Doctoris,* q. 68 a. 1 (Venecia 1602) p. 352.

sin embargo no se deduce de ahí que necesariamente por las mismas disposiciones por las que somos movidos por el primer motor estemos capacitados para ser movidos por el segundo.

Casi todos estos autores hablan claramente de que esta moción y tales hábitos se dan en orden a las obras heroicas. Viguerio es el único que no lo dice con tanta claridad, aun repitiendo conceptos de Vitoria. Para él los dones se extienden a todas las virtudes, aunque de un modo sobrehumano. Los demás, como Báñez, Medina, Aragón [140], con frases como éstas "ad regulationem excedentem humanam rationem", "ad operationes divinas", "in actibus heroicis et supernaturalibus" y otras semejantes, determinan lo específico de estos hábitos distintos de las virtudes.

Medina principalmente introduce en la escolástica posterior la explicación más detallada de esta concepción; y ante la consideración de ciertos hechos de la vida cristiana, ya citados, y la moción de los hijos de Dios de que habla San Pablo, da una regla: "quando non potest assignari ratio facti, et opus est studiosum et rectum, in instinctum et donum Spiritus Sancti referendum est" [141].

2. *El carácter de "actividad" propio de las virtudes, y el carácter de "pasividad" (receptividad) propio de los dones.*

Algunos autores, aunque pocos, ponen como nota diferencial entre dones y virtudes la asignada en el epígrafe. Atendiendo a la naturaleza del hábito primero, y a la relación al motor después (esto último también esencialmente), quisieron ver aquí algo más objetivo, que pudiese constituir una razón definitiva.

El primero es *Gregorio de Valencia S. I. (1603)*, que influenciado por Conrado y Vitoria, enjuicia a Santo Tomás a favor de su doctrina. A toda acción heroica concurren los dos hábitos juntamente, bajo diversas razones formales. Los dones no en cuanto que los actos proceden de las potencias activamente, sino en cuanto que tales actos extraordinarios por una razón pecu-

140 Cf. *2. 2,* q. 19 a. 9 de Aragón (Salamanca 1584) p. 450.

141 *In 1. 2,* q. 68 a. 1 (Venecia 1602) p. 351. Sin duda es una regla peligrosa, mayormente en los tiempos en que vivió el autor.

liar proceden de cierto divino instinto del Espíritu Santo, con el cual nuestra alma suele obrar de un modo admirable y se ve impulsada a hacer actos de los que apenas puede dar razón el que los hace. A cualquier acción se la puede considerar de un doble modo: "ut absolute attingit suum obiectum" (y así pertenece a la virtud); "ut fit peculiari instinctu Spiritus Sancti et motione". Para recibir esta moción próxima e inmediatamente dispone el don. Los dones, pues, teniendo algo de común con las virtudes, a saber el ser "hábitos buenos", se diferencian principalmente de ellas en que éstas próxima e inmediatamente disponen a la acción, mientras los dones disponen a algo más bien pasivo; son receptivos [142].

José Ragusa S. I. (*1619*) también se adhiere a Valencia, advirtiendo que la moción del Espíritu Santo no se ajusta a las reglas de las virtudes, ni a los principios morales conocidos por el sujeto que obra, aunque es cierto que tal ignorancia no es de esencia del don [143].

Por último *Bernardo de Aldrete S. I. (1657)* da con toda precisión esta fórmula: ni el que las obras sean ordinarias o heróicas, ni la relación intrínseca al motor más elevado, dado que las virtudes infusas también dicen relación a él, pueden ser lo específico en los dones; la diferencia formal entre dones y virtudes se encuentra en la propiedad que tienen aquéllos y no tienen éstas: la pasividad o receptividad [144].

3. *Las virtudes dan el "poder", los dones la "facilidad".*

Esta explicación, de escasa vitalidad en la escolástica, viene a aumentar el número de las dadas.

Un carmelita, *Cristóbal Silvestrano* (*1608*) [145], interpretando mal a San Buenaventura, ha hecho la afirmación, pobre de pruebas, que no encontramos repetida en otros autores, fuera de *Ger-*

---

142 *In 1. 2*, q. 68 disp. 5 (Lyon 1603) col. 504.

144 *Commentariorum ac disputationum in 3 partem*, q. 7 disp. 72 a. 2 (Lyon 1619) col. 1610 D.

144 *Commentariorum ac disputationum in 3 partem*, disp. 58 s. 5 (Lyon 1652) pág. 244.

145 *In 1. Sententiarum opus*, resp. 99 ad. diff. (Verona 1591) pág. 216.

vasio de Brixia O. F. M. (*1672*) [146]; Aldrete [147] la aclara con una amplia explicación conciliativa.

4. *La exigencia intrínseca de una "luz especial" para poder actuar.*

Juan de Salas S. I. (*1612*), que en este punto escribió contra Vázquez, ve la distinción entre dones y virtudes, no en el objeto formal, dado que es el mismo, sino en que los dones exigen intrínsecamente "per modum actus primi" una ilustración o impulso previo extraordinario para poder obrar, mientras que las virtudes, que son para los actos ordinarios, obran sin ello y de un modo humano. Si (como ocurre frecuentísimamente en las virtudes infusas) interviene el impulso del Espíritu Santo y se produce un acto extraordinario (heroico), sucede esto sin embargo como algo accidental y fuera de la naturaleza de la virtud; mientras que en los dones, ni de potencia absoluta, puesta la moción, se puede producir un acto común u ordinario; ni el extraordinario o donal se puede hacer sin aquel impulso previo y dirección divina exigida intrínseca y esencialmente. No niega la posibilidad de que estos actos se hagan sin el hábito con sólo el auxilio sobrenatural [148] (o sea, que Dios con una acción transeunte capacite la potencia para producir tal acto sin necesidad de que esté habilitada para ello habitualmente); pero pudiendo Dios crear tales hábitos que intrínseca y esencialmente tengan este modo de obrar, es "piadoso" pensar que los creó. Parece, pues, que Salas no ve una razón evidente en su explicación, como se deduce de esta afirmación final [149].

Algunos años después Bernardo de Aldrete se unirá a Salas en esta explicación del modo diferencial o de la manera de pasividad propia de los dones: "diversitas in modo operandi doni et virtutis in eo consistit: quod donum per se exigit illustratio-

---

146 *Cursus theologicus*, tr. 7 dist. 3 q. 1 n. 318 (Colonia 1716) pág. 329.

147 *L. c.* en la nota 144.

148 *Disputationes in 1. 2*, q. 68 tr. dist. única, s. 1 n. 1ss (Barcelona 1609) pág. 291.

149 Si esta "luz" es para que el hombre conozca la voluntad de Dios sobre una obra cuya moralidad es contraria o no comprendida en las normas de la razón y de fe, o es una "luz" que manifiesta las razones íntimas de la obra que se hace, no es fácil de determinar por lo que dice el autor.

nem seu impulsum supernaturalem ultra communes leges prudentiae, virtus vero hoc per se non exigit" [150].

5. *Distinto objeto formal.*

La explicación que reseñamos ahora no es una novedad de esta época, sino que constituye sólo la explicación detallada y luminosa, que como reacción contra Vázquez da *Francisco Suárez S. I. (1671)* [151].

En el tratado De Gratia expone su doctrina empezando por analizar los actos para así llegar después a las hábitos, fiel siempre al principio de que los hábitos se especifican por los actos, y éstos por su objeto formal [152]. Concretamos la doctrina del eximio teólogo en ls siguientes puntos:

1.º Los actos de los dones y de las virtudes son específicamente distintos "in specie et substantia", por razón de su objeto formal específiacemente diverso. [153].

2.º Los objetos formales se constituyen según la diversa regulación, a saber: la razón o el Espíritu Santo [154].

---

150 *L. c.* en la nota 144, n. 12 pág. 245s.

151 Reclamamos para Suárez en la teología de los dones un puesto más elevado quel que le asigna GARDEIL (DTC 4, 1777). Su explicación vino a ampliar un punto ligeramente tocado antes, y a fijar el verdadero sentido de la finalidad de los dones. Al corregir las pruebas de nuestro trabajo, nos llega el reciente del P. J. M.ª DALMAU S. I., *Los dones del Espíritu Santo según Suárez*: Manr 21 (1949) 103-120.

152 *De gratia,* lib. 2 cap. 21; lib. 6 cap. 10; *De Verbi Incarnatione*, q. 7 disp. 20 s. 2. Muchas de las disputas sobre los dones no son sino reflejo de las que existían sobre la distinción entre las virtudes adquiridas e infusas. Suárez reconoce que los dones plantean una seria dificultad; pero encuentra para decidirse por la opinión de Santo Tomás estas razones: la autoridad del Santo, la corona de teólogos que la defienden, la probabilidad intrínseca de ella misma. Cf. *De gratia*, lib. 2 cap. 21 n. 4.

153 *De gratia*, lib. 2 cap. 21 n. 12. MARTÍN DE ESPARZA llama a Suárez "exactor fortis ac assiduus" de la diversa razón formal objetiva *(Cursus theologicus*, t. 1 disp. 38 s. n. 1), si bien es cierto, según dice, que no pudo demostrar su existencia.

154 "Actus morales distinguuntur ex diversis motivis, et motiva ipsa per conformitatem ad diversas regulas operandi: sicque distinguimus motiva virtutum moralium acquisitarum et infusarum, quia illa sumuntur per conformitatem ad regulam ordinis naturalis, haec vero per conformitatem ad regulam fidei et regulas supernaturales. Sed ultra has regulas datur alia superior, quae est motio Spiritus Sancti; ergo per conformitatem ad illam sumitur speciale motivum in quo peculiaris ratio honestatis invenitur, per quam possunt actus donorum optime ab actibus virtutum distingui", *De gratia*, lib. 2 cap. 21 n. 5.

3.° Los actos de los dones no son solamente los actos heróicos y extraordinarios, sino también los comunes y ordinarios [155].

4.° Aunque los motivos del don y de la virtud coincidan alguna vez, sin embargo en ambos se da un objeto formal distinto; pues la razón próxima de obrar en las virtudes es el dictamen de la razón, y en los dones el instinto del Espíritu Santo [156].

5.° El instinto del Espíritu Santo es la razón próxima de obrar, no en cuanto que es una acción mandada, que entonces se reduciría a la obediencia, sino por la honestidad que resulta en la acción puesta bajo la acción del Espíritu Santo [157].

6.° Estos hábitos existen en todos los justos. Están a nuestra disposición de la misma manera que los demás hábitos sobrenaturales, que respecto a Dios suponen pasividad y respecto a la obra activiad; y cuya actuación depende siempre de la gracia o moción divina [158].

7.° Son tan específicamente distintos estos hábitos (igual se diga de sus actos), que no pueden producir otros actos, sino los suyos propios y específicos. Por consiguiente el auxilio que se da para los actos de los dones no es por el modo accidental de hacerse éstos (mayor o menor dificultad en la ejecución), sino por la entidad o especie del acto ontológicamente considerado [159].

Difícilmente se podrá encontrar una explicación más completa que la explicación suareziana. Los teólogos posteriores han recogido sus oportunas observaciones [160]. A Suárez van unidos *Antonio Cabrera,* que floreció por los años de 1611 [161] y *Luis*

---

155 *De gratia,* lib. 6 cap 10 n. 6. Contra la corriente general Suárez es el primero que hace esta aclaración concreta.

156 *De gratia,* lib. 2 cap. 21 no. 12. Véase también *De Verbi Incarnatione,* q. 7 a. 6 disp. 20 s. 2 n. 3.

157 *De gratia,* lib. 2 cap. 21 n. 12.

158 *De gratia,* lib. 6 cap. 10 n. 2.

159 *De gratia,* lib. 6 cap. 10 n. 2.

160 *De gratia,* lib. 2 cap. 18 n. 8. No es exacta la apreciación de Gardeil sobre lo que Suárez piensa de la opinión de Santo Tomás. Suárez no niega que el Santo haya encontrado la razón específica de los dones; afirma sólo que es imposible explicar en concreto en qué consista este modo especial, sino descendiendo a cada don en particular: "quis sit iste modus, Sanctus Thomas non explicat, nec potest explicari satis in generali, nisi ad singula dona descendendo" (*De gratia,* lib. 2 cap. 17 n. 9). Y más adelante afirma: "Quod ergo actus donorum moralium sint distincti specie ab actibus virtutum moralium infusarum, non potest melius explicari quam ratione Divi Thomae" (*Ib.,* cap. 21 n. 5).

161 *Commentariorum ac disputationum in 3 p. Sancti Thomae,* q. 7 a. 5 n. 1s (Córdoba 1607) pág. 695.

Montesinos (1612), aunque con cierta inclinación a Valencia éste último [162].

6. *El "diverso modo"*.

Agrupamos en este apartado a aquellos autores, que suponiendo un distinto objeto formal, han entrado en un estudio más íntimo de su constitución, viéndola en el "diverso modo" de producirse los actos de los dones y de las virtudes. Serán, si se quiere, dos aspectos de una misma realidad, como observa *Diego Alvarez O. P. (1635)* [163]: "diversus modus procedenti refunditur in rationem formalem obiecti et est sufficiens ad distinctionem formalem habituum". En las virtudes infusas, así como en los dones, interviene la moción del Espíritu Santo; mas de distinta manera. Mientras que en las primeras mueve mediante el consejo y deliberación de la mente, en los segundos la moción es inmediata y sobre toda consulta y deliberación humana. de donde estos diversos modos de tender al mismo objeto material, modo humano y sobrehumano o divino en cierto sentido, son esencialmente distintos y constituyen dos objetos formales específicos. Por eso dentro del mismo campo sobrenatural se da un objeto más elevado y distinto esencialmente del de la virtud infusa.

Así se expresan también *Santiago Granado S. I. (1632)* [164], *Gregorio Martínez O. P. (1637)* [165], que con gran precisión y claridad sigue a Medina y Alvarez, *Francisco de Araujo O. P. (1664)* [166], que ve en esta explicación la misma de Santo Tomás,

---

162 *Commentaria in 1. 2 Sanctu Thomae*, q. 6 disp. 39 a. 1 n. 86s (Alcalá 1621) pág. 1009.

163 *Disputationes theologicae in 1. 2 Sancti Thomae*, q. 68 a. 1 disp. 117 n. 14 (Trani 1616) pág. 343. En esta obra es donde expone su doctrina, basándose en el concepto aristotélico de virtud heróica y común. Habla además de los dones en: *De Incarnatione Verbi*, q. 7 (Lyon 1614) y *Commentarium in Isaiam*, cap. 11 n. 35 (Lyon 1623).

164 *In universam 1. 2 Sancti Thomae commentarii*, tr. 2 cont. 5 dist. 1 (Sevilla 1625-29) pág. 377s. Tiene cierta indecisión. Confiesa su ignorancia sobre la clase de luz que Dios infunde al que así obra para que conozca la honestidad de lo que de otra manera sería inmoral. No sabe en qué consiste ese ígneo impulso para hacer lo que humanamente sería temerario.

165 *Commentarii super 1. 2. Divi Thomae*, t. 1 q. 68 a. 1 dist. 1 (Toledo 1622) pág. 320 col. 1. Cf. ad 4 et ad 6.

166 *In 1. 2 commentarius*, q. 10 a. 12 n. 30 (Salamanca 1635) pág. 329. Advierte que aunque la virtud y el don actúen sobre el mismo objeto material "et in esse rei", no sobre el formal "et in esse obiecti". (*L. c.*, pág. 247).

coincidente además con Durando [167], *Tomás Compton S. I. (1666)* [168], y después *Vicente Contenson O. P. (1674)* [169], *Juan B. Gonet O. P. (1681)* [170] y *Raimundo Lumbie O. C. (1681)* [171], admitiendo todos ellos la tesis de que los dones se dan para los actos heróicos, para las obras sobre o contra la razón.

Una explicación singular de este mismo modo de ver nos la ha dejado *Adám Tanner S. I. (1632)*, discípulo de Valencia, de quien acusa el influjo [172]. Para él en los dones la moción del Espíritu Santo "se habet obiective ac per modum rationis formalis obiectivae", expresa y formalmente conocida; y no sólo concurre "effective", como algunos opinan. De aquí es que no todos los actos buenos, que se hacen bajo la acción del Espíritu Santo, son actos donales, sino sólo aquellos que se hacen bajo una acción divina tan singular, "ut etiam ab operante merito apprehendi possit tamquam ratio motiva operandi". Este conocimiento o advertencia de que se obra bajo la inspiración divina, que se requiere formalmente para el acto del don, lo experimentan con frecuencia los que obran piadosamente; y el no advertirlo siempre, es debido a que no reflexionamos suficientemente sobre nuestros actos y sobre su modo de proceder. Esos hábitos, pues, se requieren en orden a las inspiraciones no sólo material, sino formalmente. Aquel modo de explicación iniciado por Vitoria, "in repentinis", "sin reflexión", "en las obras que contradicen a la razón" etc., que Suárez entendió de otra manera fijándose más en el carácter psicológico del acto humano, pretende Tanner, continuando a éste último, aclararlo más haciendo concurrir la moción como causa formal objetiva; pues aunque el hombre obre como instrumento de Dios, sin embargo no puede prescindir de su naturaleza humana en ninguna operación, no

---

167 *In 2. 2*, q. 8 n 11.

168 *Cursus theologicus*, t. 2 disp. 33 lect. 19 s. 9 (Amberes 1689) pág. 186 Cf disp. 51 s. 5 pág 314.

169 *Theologia mentis et cordis*, t. 1 lib. 3 dist. 5 cap. 11 specul. 3 (Colonia 1687) pág 515.

170 *Clypeus theologiae thomisticae*, t. 5 tr. 1 cap. 11 (Amberes 1754) pág. 401; tr. 4 cap. 7 n. 1 pág 215s.

171 *Tractatus de sacrosanctae Incarnationis mysterio*, q. 25 a. 1 (Zaragozo 1672) pág 118.

172 Decimos singular, en cuanto que afirma la necesidad de reflexionar o conocer la moción divina como tal. Es el intento de explicar la moralidad subjetiva de tales actos.

tanto para que la acción resulte honesta, cuanto para que sea del hombre como tal [173].

A la explicación de este apartado se unen (como se puede observar) autores de todas las escuelas indistintamente. En sustancia su explicación tampoco difiere de las anteriores. Los dones son hábitos que se especifican por su propio objeto formal; objeto que depende del modo esencialmente distinto; modo que está en función de la regulación distinta a que se atienen unos y otros hábitos en su actuación.

Notemos por último que en las mismas Universidades de Lovain y Douai no se desprecia en absoluto la opinión de Santo Tomás, pues Malderus [176] y *Francisco Sylvio (1649)* [177], aunque con cierta vacilación (el segundo sobre todo agrupa varias razones a la manera de Medina [176]), atienden a la probabilidad de la distinción por razón del motor diferente.

7. *Diversa regulación.*

Hay autores que encuentran la razón formal de los dones en la especial regulación a la que dicen éstos orden necesario. Teniendo en cuenta el doble modo de distinguirse un hábito, según Santo Tomás [177], a saber por la relación a la naturaleza o motor como tal, y por el objeto formal, se han fijado en el primero sin excluir el segundo, que viene a ser como su complemento o consecuencia necesaria.

Con maestría insuperable y con verdadera unción *Juan de Santo Tomás O. P. (1644)* [178], principalmente en las respuestas que

173 *Theologiae scholasticae*, t. 2 disp. 3 dub. 1 (Ingolstad 1626) col. 588.

174 Véase la nota 122

175 *Commentarii in totam 1. 2 Sancti Thomae*, q. 68 a. 1 1s (Venecia 1726) pág. 229 col. 2s.

176 No creemos esté bien entendida la mente de este autor en RevEspTeol 5 (1945) 571 nt. 4

177 1. 2 q. 54 a 1s; q. 64 a. 4; In 3 Sent., dist. 34 q. 3. Los autores del presente apartado no se diferencian de los anteriores sustancialmente. La razón de agruparlos aquí es sólo una mejor explicación.

178 *Cursus theologicus*, t. 4 q. 68 disp. 18 a. 2 (París 1885) pág. 573s. Recientemente se ha traducido al castellano en la obra: *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, por el VEN. P. MAESTRO FR. JUAN DE SANTO TOMÁS O. P.: traducción, introducción y notas doctrinales por el R. P. FR. IGNACIO G. MENÉNDEZ-REIGADA O. P., Maestro en S. Teología Madrid (C. S. I. C. Instituto Francisco Suárez) 1948, 617 pág.

va dando a los adversarios, recoge observaciones tan interesantes, que llega a darnos la idea exacta de la situación en que se halla el problema de los dones en lo que podríamos llamar su estado de madurez definitivo. Después de él ningún otro teólogo ha dicho nada de especial interés sobre el asunto. Su doctrina, recapitulada en seis puntos, es como sigue:

1.° Los dones y virtudes se distinguen no sólo "ex parte causae efficientis et pure moventis, sed etiam regulantis et mensurantis" [179]. Si la nota específica de la virtud es "qua recte vivitur secundum mensuram rationis", debe distinguirse de los dones en que con estos se vive "secundum mensuram divinam" Y ésta distinta regulación constituye el objeto formal y específico de los dones: "bonum aut verum, regulatum et mensuratum. non ratione humana, sed illustratione et mensuratione divina" [180].

2.° La razón mueve al hombre, no sólo "effective", sino regulando y midiendo su objeto. Por consiguiente la virtud es una disposición "constituta et specificata ab obiecto regulato", y no una disposición "ad formam introducendam". En lugar de la razón, cuando ésta falta, entra la moción del Espíritu Santo, que constituye por lo mismo un objeto formal distinto y especificativo propio [181].

3.° Dentro del orden de operación y de la misma línea de moralidad se puede obrar más o menos perfectamente con un auxilio, que prestaría a la obra una perfección accidental (obra heroica). En los dones, el orden y la línea de moralidad son diversas. Por eso no basta el auxilio ni la virtud ordinaria. Los dones "in modo operandi et regulatione procedunt ultra modum et mensuram humanam" [182].

4.° Las obras heroicas, admirables o extraordinarias, son operaciones más intensas de las virtudes (a las que cooperan, si se quiere, los dones), pero no rebasan la línea de la moralidad humana. Las de los dones son "admirables" o extraordinarias, no por razón de la materia, sino por razón de las disposiciones del sujeto; y jamás están comprendidas en el radio de las actividades o posibilidades humanas, aun supuestas las virtudes in-

179 L. c., n. 45 pág. 597.
180 L. c., n. 30 pág. 592; n. 45 pág 597; n. 31 pág. 592.
181 L. c., n. 30 pág. 592.
182 L. c., n. 30 pág. 595.

fusas. El auxilio que se da para tales actos es de una naturaleza especial, que varía la moralidad [183].

5.° Aunque en las operaciones de los dones el hombre obre de acuerdo con la razón (lo contrario haría al acto temerario), esta razón o conocimiento, por el que se guía, se ajusta a una rectificación superior a la del propio discurso, fundada incluso en los principios sobrenaturales conocidos; así necesariamente surge una moralidad específicamente diversa [184].

6.° Concedido que el acto donal en último término se pudiera realizar con una capacitación transeunte del sujeto, el poner estos hábitos en el alma "non est propter motionem et instinctum Spiritus Sancti a qua movetur, sed propter *obedientiam,* qua illi motioni subicimur et ab ea movemur" [185].

Después de Juan de Santo Tomás, los salmanticenses *Domingo de Santa Teresa (1654)* [186], *Domingo de la Santísima Trinidad (1659)* [187] y *Pablo de la Concepción (1726)* [188], carmelitas, no hacen sino transcribir literalmente al teólogo portugués.

V. La identidad real en el ocaso de la escolástica

En esta época sólo por un proceso de mayor explicación de la posición de Vázquez, explicación intentada contra Suárez y Tanner principalmente, ha llegado la opinión de la identidad real a un estado definitivo sin posibilidad de evolución. Mientras perdure en esta sentencia el equívoco de la "moción especial" [189] y del radio de acción donal, no será posible evolucionar a una concordia ulterior, donde la cuestión, objeto y naturaleza del hábito sería de menor trascendencia [190].

183 *L. c,* n. 37 pág. 595.
184 *L. c.,* n. 61 pág. 602.
185 *L. c.,* n. 63 pág. 603.
186 Autor de los Comentarios a la 1. 2 en *el Curso Salmanticense.* El texto aludido está en el tr. 12 a. 4 (París 1871 pág. 419.
187 *Bibliotheca theologica,* t. 7 s. 4 cap. 10 lib. 7 (Roma 1676) pág. 489.
188 *Tractatus theologicus,* t. 2 tr. 11 diesp. 3 dub. 2 n. 24s (Madrid 1726) pág. 553s
189 Arriaga llega a desconocer de tal manera la naturaleza de esta "moción especial", que no comprende cómo siendo "una sola" se pone pluralidad de hábitos.
190 Es de notar el concepto que estos autores tienen de la opinión contraria. "In ipsa tota doctrina non discurri constanter et conformiter, sed valde divinando; nec mirum quia solum discurrunt ex aliquibus congruentiis, quae facilius trahuntur ad alias materias... Mirum est quam variae sint rationes auctorum pro ea distinctione: quae quia solidae non sunt, ab ipsismet ita reiciuntur ut vix duo in unam consentiant". Así habla ARRIAGA. Amico opina de igual manera.

A todas las razones tradicionales se ha añadido una más, que pretende ser definitiva: Santo Tomás no enseñó la distinción real entre dones y virtudes. De un solo golpe y con un trabajo proporcionado a la empresa, tres autores jesuítas, *Rodrigo de Arriaga (1667), Martín de Esparza (1670)* y *Antonio Pérez (1694)*, lanzaron la novedad, que sin embargo no tuvo acogida, ni hizo impresión entre los defensores del Doctor Angélico.

Arriaga se plantea la cuestión con una doble pregunta:
1.ª Dentro del orden moral sobrenatural, ¿se dan actos específicamente diversos por razón del diverso motivo formal, a los que se puede llamar distintamente actos de la virtud y actos del don?
2.ª Supuesta la posibilidad y la necesidad de un auxilio especial para los actos donales, ¿un mismo hábito no podría poner ambos géneros de actos? [191].

Esparza [192] proclama a Vázquez por patrono principal de esta corriente, dirigiendo sus ataques contra Suárez y Tanner. Sus observaciones son dignas de anotarse:

1.ª Es contra la doctrina de Santo Tomás el afirmar que los dones son solamente para los actos extraordinarios.

2.ª Los auxilios ordinarios (Sgda. Escritura, principios universales de la fe, prudencia infusa) son suficientes para guiar al hombre a la salvación. La existencia y necesidad de un instinto especial y extraordinario, independiente de estos auxilios de la actual providencia, es temeraria.

3.ª En todo acto entitativamente sobrenatural concurre el don. Se da en el campo moral una amplitud de esfera, cuyos grados son algo accidental.

4.ª El "instinto especial" y la ayuda que presta Dios a la acción milagrosa guardan paralelo. Ni para lo uno ni para lo otro se requiere una disposición habitual. La refutación que hace de Suárez es interesante.

191 *Disputationum theologicarum in 1. 2 Sancti Thomae*, t. 1 disp. 38, s. 1 n. 1; s. 2-4. Para Arriaga Suárez afirma que los dones son para actos extraordinarios. El "instinto" no es para él otra cosa que una "especial ilustración" milagrosamente excitada en la mente del hombre de un modo transeunte por la cual consta de la licitud de los actos que de otra manera serían pecado.

192 *Cursus theologicus*, t. 1 lib. 6 q. 2 a. 1s y a. 8 (Lyon 1685) pág. 777s y 782s. Discípulo de Antonio Pérez, no es partidario de Escoto (que no admitió las virtudes morales infusas) ni de Arriaga (que cree que los dones son para los actos extraordinarios.

5.ª "Diversitatem motivorum ex diversitate regularum secundum se praecisse, non subsistere". Si se da diversificación de objetos, habrá que buscarla por otros caminos.

6.ª Ni la regla formal e inmediata de moralidad, que es la razón, ni la objetiva y remota, que es la voluntad de Dios, "secundum se praecisse" son suficientes. En las virtudes y en los dones serían semejantes y de la misma especie.

7.ª Los actos y los hábitos que pertenecen al entendimiento no tienen otra regla que el objeto a que tienden "secundum se praecisse consideratum" y tal como es en sí "a parte rei". La mayoría de los dones intelectuales no tendrían un motivo especificativo propio.

8.ª Los actos de las virtudes de suyo infusas e intrínsecamente sobrenaturales, también proceden "ex supernaturali illustratione et inspiratione Spiritus Sancti sub directione fidei divinae, aut solius, aut simul cum prudentia per se infusa".

9.ª Siendo el instinto una "ilustración" que recae sobre el mismo motivo objetivo que la razón humana puede proponer, será de la misma razón que el juicio práctico en cuanto a la substancia, y sólo diferente "quoad modum". Esta diferencia en relación con el acto es algo accidental: "se habebit pure materialiter et per accidens".

Realmente Esparza no aportó a esta opinión negativa ninguna razón fuera de las tradicionales, aunque sí explicó con más detalle el sentido de las mismas.

Finalmene en Roma también, y muy posiblemente animado por la actitud de los anteriores para con Santo Tomás, *Juan Ponce O. F. M.* (*1660*) somete a dura crisis las teorías de Enrique de Gante, San Buenaventura y el Doctor Angélico, defendiendo a su maestro Escoto contra las "acusaciones" de Cayetano y Medina, para los que Escoto no comprendió la mente de Santo Tomás [193].

VI. Conclusión

El hecho de la multiplicidad de expresiones dentro de la opinión que mantiene la distinción real entre dones y virtudes, tiene

193 *Theologiae Cursus integer ad mentem Scoti*, disp. 26 n. 50s; en los *Commentarii theologici* Io. Duns Scoti (París 1662) t. 4 lib. 3 dist 34.

su causa y origen en Santo Tomás, aunque no precisamente al hablar de los dones, sino al exponer la doctrina de los hábitos en general. La afirmación del Angélico "habitus importat distinctionem quamdam in ordine ad naturam rei et ad operationem" nos explica el afán de los teólogos por englobar dos aspectos en los dones: moción especial y acto extraordinario. La consecuencia ha sido distinguir los hábitos por la relación que dicen a la naturaleza que perfeccionan y por sus objetos formales. Esos objetos formales se constituyen como tales según la regulación. Frente al objeto formal constituído según la razón humana, hay otro que se constituye por la razón guiada por la fe (regulación divina) y otro en el que el Espíritu Santo viene a suplir a una y otra regulación.

Para Santo Tomás la doctrina del doble motor engloba como consecuencia necesaria la elevación o superioridad de los actos, la diversidad del objeto formal y la distinta regulación.

Esa razón forma como el sustrato común y punto de referencia en los teólogos partidarios de la distinción real. Existe en todos ellos una identidad substancial y una evolución explicativa, obediente a un mismo concepto, bajo aspectos diferentes, pero con una diversidad sólo de matices accidentales.

La clave para explicar la divergencia en los teólogos que mantienen la distinción de razón, está principalmente en la manera de entender la "moción especial o extraordinaria" de los dones, específicamente distinta de las virtudes infusas. Mientras que en éstas el Espíriu Santo mueve mediatamente ("motor ut quo et secundarius"), en los dones su moción es inmediata ("motor ut quod et principalis"). Negada esta dualidad, o entendida la segunda moción como una mera ilustración que viene a perfeccionar el juicio humano, necesariamente se concluye la perfección sólo accidental de los actos y la nota de relación a los hábitos.

Todos los teólogos están de acuerdo en que los actos de las virtudes infusas y los de los dones sustancialmente no se distinguen, puesto que sólo existe un campo sobrenatural. La distinción está en el "modo" más elevado en los dones que en las virtudes, como consecuencia de una moción especial. Pero claro es que esta distinción en el "modo", no es meramente accidental, sino específica.

El aferramiento de la Escuela Salmantina principalmente a la aplicación de los dones a lo heroico, puso en oposición a la Escuela Complutense, que, más lógica, explicaba el organismo sobrenatural y su funcionamiento con una gracia actual más intensa. La semilla tal vez estaba latente en San Buenaventura con sus "actos de supererogación", concreción del "sustinere cum gaudio". Santo Tomás tomó como confirmación de su teoría el concepto de virtud heroica según Aristóteles, que con Enrique de Gante pasó a ser el ejemplo base. Por la época de Auréolo ya corría la idea; y Vitoria con su escuela encontró casos en la Sda. Escritura y en la historia, de modo que los autores que lo siguieron llegaron a ser más numerosos que lo que pudiera pensarse. Los adversarios no vieron otro camino sino el marcado por esta corriente, y recurrieron incluso a las gracias carismáticas compatibles con el pecado.

Autores como Valencia, hablando de la misma naturaleza de los hábitos (operativo el de la virtud, receptivo el del don) quizá pretendieron desviar las discusiones con ánimo de concordia. Otros teólogos jesuítas con igual fin hicieron especial hincapié en que no consta ni del hecho, ni de la distinción, ni de la moción, aunque sea posible su existencia.

Suárez y Juan de Santo Tomás frente a Vázquez y a las desviaciones de los que tenían la misma posición que él, ofrecen un cuadro armónico y acabado de la doctrina de los dones. La distinción está en que los hábitos de los dones dicen orden a un motor, en cuanto tal más elevado, resultando por consiguiente acciones de un valor intrínseco superior, que tienen un objeto formal específicamente distinto al de las virtudes infusas.

Con estos dos autores principalmente, va desapareciendo el carácter exclusivista de heroicidad en el campo donal. Quedaba por perfilar la norma objetiva que nos indique cuándo se obra bajo la especial moción ordinaria. Tanner intentó ofrecerla al exigir el conocimiento claro y distinto de la moción. Suárez y Juan de Santo Tomás lo dejan para la intimidad del alma que está bajo la acción divina.

POSICIÓN DE CAYETANO EN EL PROBLEMA DE LO SOBRENATURAL

SU CRÍTICA A LA TEORÍA DE ESCOTO

por

J. ALFARO S. I.

1. Teoría de Escoto acerca de lo sobrenatural

Apenas Cayetano comienza su comentario a la Suma Teológica establece en breve y clara síntesis [1], su posición en el problema de lo sobrenatural, posición contraria a la de Escoto.

El problema surge a propósito de la razón última de la necesidad de la revelación:

Circa hanc partem, est advertendum quod Scotus, in Iª qu. Prologi Primi Sententiarum, nec a conclusione nec a ratione discordat: sed a causa quare finis ille est nobis naturaliter occultus [2].

Cayetano reconoce que Escoto está de acuerdo con S. Tomás en la tesis de la necesidad de la revelación, y en su razón pró-

1 *Comment. in Summ. Theol.* I, q. 1, a. 1, n. 7.
2 *Ibid.*

xima, a saber, que el hombre no puede conocer por las fuerzas naturales cual es su último fin [3]. Pero piensa que Escoto diverge de S. Tomás en la razón última de esa necesidad. Según S. Tomás tal razón está en la sobrenaturalidad del fin del hombre:

Nos enim dicimus quod ideo finis ille est nobis naturaliter occultus, quia est supernaturalis finis animae nostrae... [4].

Escoto en cambio, según Cayetano, da por razón no la sobrenaturalidad de ese fin, pues tal fin es el fin natural del alma humana, sino el que en esta vida no puede el hombre conocer naturalmente el aspecto del alma según el cual está naturalmente ordenada a ese fin:

Ipse vero tenet illum finem esse naturalem nostrae animae, quamvis supernaturaliter adipiscendum. Et tamen esse naturaliter incognitum: quia anima nostra non nobis naturaliter est ñota, saltem pro statu isto, sub illa propria ratione, qua ordinatur ad illum finem [5].

Así, pues, según Cayetano: la razón última de la necesidad de la revelación es, para Escoto, la suprasensibilidad del fin del hombre; para S. Tomás, su sobrenaturalidad. He aquí el punto de partida de Cayetano en su teoría de lo sobrenatural: la sobrenaturalidad del último fin del hombre, como razón última de la necesidad de la revelación.

Es preciso reconocer que Cayetano ha interpretado fielmente el pensamiento de S. Tomás en este punto:

En efecto: S. Tomás basa siempre la necesidad de la revelación, como en su razón inmediata, en el hecho de que el hombre está destinado a un fin, que está fuera del alcance de la razón: el hombre no puede saber en esta vida cuál es el fin al que de hecho está destinado, si Dios no se lo revela:

Homo ordinatur ad Deum, sicut ad quemdam finem qui comprehensionem rationis excedit. Unde necessarium fuit homini ad salutem quod

3 *Oxon.* l. 1, Prol. q. 1, nn. 6-7.
4 *In I S. Th.*, loc. cit.
5 *Ibid.*

ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt [6].

La razón de que el hombre no pueda conocer cuál es su fin último está en la intrínseca sobrenaturalidad de este:

Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. Unde et supra dictum est, quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione [7].

Quia enim homini Deus providit finem qui est supra naturam hominis, scilicet plenam participationem suae bonitatis;... ideo oportuit ut homo alicuius rei cognitionem haberet quae rationem eius naturalem excedit [8].

Por ser tal fin sobrenatural al alma humana, su ordenación a él es completamente gratuita y libre de parte de Dios:

...ab ipsa prima sui institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate [9].

Ahora bien, lo que depende solo de la voluntad de Dios, no puede ser conocido naturalmente, no sólo por el hombre, sino aún por el ángel:

Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit [10].

...in angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis... Et hac cognitione mysteria gratiae cognoscere non possunt. Haec enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent... [11].

---

6 *S. Th.* I, q. 1, a. 1, in c.; *C. Gent.* l. 1, c. 4; cfr. *C. Gent.* l. 1, c. 4; 1. 3, c. 149; *In Boeth. De Trin.*, q. 3, a. 1, in c.
7 *S. Th. II-II*, q. 2, a. 3, in c.
8 *III Sent.* d. 24, a. 3, q. 3, sol. 1.
9 *De Ver.* q. 14, a. 10, ad 2.
10 *S. Th.* III, q. 1, a. 3 in c.
11 *Ibid.* I, q. 57, a. 5 in c.

Lo sobrentural está, por lo tanto, según S. Tomás, fuera del alcance de las fuerzas cognoscitivas de cualquier ser creado: el conocimiento natural del ángel y del alma separada se limitan a las verdades de orden natural [12].

De ahí que ni el alma separada del cuerpo, puede naturalmente conocer cuál es el fin al que de hecho Dios ha destinado al hombre:

...animae puerorum naturali quidem cognitione non carent, *qualis debetur animae separatae, secundum suam naturam*, sed carent supernaturali cognitione, quae hic in nobi per fidem plantatur... Pertinet autem ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni; sed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem [13].

En conclusión: aunque S. Tomás trata explícitamente tan sólo de la necesidad de la revelación para el hombre en esta vida, el argumento último que aduce —la sobrenaturalidad de la visión de la esencia divina— demuestra la necesidad de la revelación para cualquier ser intelectual creado (supuesto, como S. Tomás supone, que tal es de hecho su último fin).

Así, pues, al tomar Cayetano como punto de partida de su teoría de lo sobrenatural, la sobrenaturalidad del último fin del hombre en cuanto razón última de la necesidad de la revelación, parte de un principio totalmente tomístico. Pero Cayetano piensa que Escoto no está de acuerdo en este punto con S. Tomás. Una exposición de las razones aducidas por Escoto en pro de la necesidad de la revelación y de la teoría escotística de lo sobrenatural, al menos en los puntos en que fué criticada por Cayetano, nos parece muy conveniente, por no decir necesaria, para conocer a fondo el pensamiento de este último.

Escoto se separa de S. Tomás en el modo mismo de proponer la cuestión. Mientras el Doctor Angélico se pregunta simplemente "Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi" [14], Escoto limita deliberada-

12 *Ibid.* I, q. 89, a. 3 in c.
13 *De Malo*, q. 5, a. 3 in c.
14 *Sum. Th.* I, q. 1, a. 1; *I Sent.*, Prol. q. 1, a. 1.

mente la discusión mediante la expresión "pro statu isto": "Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari" [15].

Precisa determinar el contenido de la expresión "pro statu isto":

...(intellectus) potest dupliciter considerari, vel secundum se, vel ut est coniunctum corpori *pro statu isto,* in quo nihil intelligit nisi per species sensibiles et sensus corporales... intellectus creatus pro tempore et statu miseriae huius, quo est coniunctus corpori corruptibili... [16].

Si vero obiciatur contra ista: homo in statu innocentiae vel naturae institutae potuit cognoscere naturam suam... respondeo ad primum: requireretur dici qualis fuerit cognitio *hominis instituti,* quod usque alias differatur; saltem *respectu viatoris pro statu isto* est dicta cognitio supernaturalis, quia facultatem eius naturalem excedens, naturalem dico secundum statum naturae lapsae [17].

"Pro statu isto" señala por lo tanto el estado en que actualmente se encuentra el hombre en esta vida, es decir, el estado de unión del alma con el cuerpo y bajo los efectos del pecado original.

Propuesta así la cuestión, Escoto no vacila en afirmar la necesidad de la revelación, basándose en que el hombre en esas condiciones no puede saber con las solas fuerzas de la razón, cuál es su fin último:

Omni agenti propter finem necessaria est distincta cognitio sui finis... Sed homo non potest scire ex naturalibus suum finem distincte: ergo necessaria est sibi de hoc tradi aliqua cognitio supernaturalis [18].

Para probarlo recurre al hecho de que los filósofos con sola la luz de la razón o erraron al señalar el fin del hombre o permanecieron en la duda. Luego lo prueba por razón:

nullius substantiae finis proprius cognoscitur a nobis nisi ex actibus eius

15 *Oxon.* l. 1, Prol. q. 1.
16 *Report.* 1. 4, d. 10, q. 9, n. 5.
17 *Oxon.* 1. 1, Prol. q. 1, n. 13.
18 *Oxon.* 1. 1, Prol. q. 1, n. 6.

nobis manifestis, ex quibus ostenditur quod talis finis sit conveniens tali naturae; nullos autem actus experimur nec cognoscimus inesse naturae nostrae in statu isto, ex quibus cognoscamus visionem substantiarum separatarum esse convenientem nobis: ergo non possumus naturaliter cognoscere distincte quod iste finis sit conveniens naturae nostrae [19].

A la objeción de que el hombre puede naturalmente conocer inmediatamente su propia naturaleza y, descubriendo en ella la inclinación natural de la misma hacia la visión de Dios, conocer así cuál es su término al que tal inclinación naturalmente se ordena; responde Escoto negando que en el presente estado —pro statu isto— pueda el hombre conocer su propia alma "per rationes proprias", es decir, con un conocimiento inmediato y propio. Este aspecto del alma humana por el que intrínsecamente se ordena, como a su propio fin, hacia la visión de Dios, escapa al conocimiento natural del hombre en esta vida. Sólo conocemos en esta vida nuestra alma por sus actos, —ninguno de los cuales manifiesta suficientemente esa tendencia— y bajo los aspectos que le son comunes con las cosas sensibles. La razón de ello está en que el entendimiento humano depende en su actividad de la imaginación, y en último término, de lo sensible:

Non enim cognoscitur anima nostra a nobis, nec natura nostra pro statu isto, nisi sub ratione aliqua generali abstrahibili a sensibilibus... Et secundum talem rationem generalem non convenit sibi ordinari ad talem finem, nec posse capere gratiam, nec habere sic Deum pro obiecto [20].

Non autem potest (anima) statim intelligere se, nullo alio intellecto, quia non potest statim moveri a se, propter ordinem potentiarum eius necessarium pro statu isto ad imaginabilia [21].

Según esto, Escoto basa la necesidad de la revelación para el hombre en su presente condición en el hecho de que no puede conocer naturalmente cuál es su fin, y no puede conocerlo porque la actividad intelectual está condicionada por la fantasía y

19 *Ibid.* n. 7.
20 *Oxon.* I. I, Prol. q. I, n. II; I. I, d. 3; q. 3; n. 8.
21 *Oxon.* I. 2, d. 3, q. 8, n. 14.

lo sensible, lo que impide al alma un conocimiento inmediato de la propia esencia.

Es evidente que este primer argumento aducido por Escoto, no es apto para probar la necesidad de la revelación para el ángel o para el alma separada, cuyo conocimiento, según el mismo Escoto, no depende de la imaginación [22]. Pero no es éste el único argumento en que se apoya. Más tarde volveremos sobre este punto. Por ahora notemos que Escoto no emplea, para probar la necesidad de la revelación un argumento que S. Tomás había hecho clásico: el de la sobrenaturalidad del fin del hombre.

Escoto sabe que otros han empleado ese argumento:

...si autem dicatur quod ratio concludit hominem naturaliter cognoscere posse suum finem naturalem, non autem supernaturalem... [23].

Pero es que a propósito de la sobrenaturalidad del fin del hombre, la visión de la esencia divina, tiene Escoto que hacer una distinción fundamental en su teoría de lo sobrenatural, distinción que será rechazada por Cayetano.

A la objeción de que "homo naturaliter appetit finem istum quem dicit supernaturalem: igitur ad istum naturaliter ordinatur" [24], Escoto replica:

Concedo Deum esse finem naturalem hominis, licet non naturaliter adipiscendum, sed supernaturaliter. Et hoc probat sequens ratio de desiderio naturali, quam concedo [25].

La visión de la esencia divina es el fin natural del hombre, en cuanto es el término al que intrínsecamente tiende la naturaleza humana. Pero es un fin sobrenatural, en cuanto no puede ser alcanzado por las fuerzas naturales del hombre [26]:

...nec sequitur quod sit naturalis (actus beatificus) quia summe inclinatur (voluntas) secundum naturam suam in summam perfectionem, quam

22 *Oxon.* I. I. Prol. q. I. n. 9
23 *Ibid.*
24 *Oxon.* I. I. Prol. q. I. n. 9.
25 *Ibid.* n. 12.
26 *Report.* I. 3, d. 18, q. 3, n. 7.

tamen habere non potest ex puris naturalibus, hanc tamen summe naturaliter recipit [27].

Escoto ha expuesto con gran claridad y profundidad su teoría del apetito natural de la visión de Dios. Ante todo veamos su concepto de apetito natural o innato:

...appetitus naturalis non est nisi inclinatio quaedam ad perfectionem suam, nec est magis elicitus in voluntate quam in lapide [28].

...appetitus naturalis in qualibet re, generali nomine accipitur pro inclinatione naturali rei ad propriam perfectionem, sicut lapis inclinatur ad centrum [29].

...sed alius est appetitus naturalis, qui non sequitur cognitionem, sicut dicimus quod grave appetit deorsum et materia formam et entia naturalia appetunt esse et permanere... appetitus animalis proprie dicitur dilectio: sed appetitus naturalis nonnisi improprie [30].

No es, pues un acto de la voluntad: es anterior al conocimiento. No es sino la inclinación ontológica, innata e intrínseca de toda facultad o naturaleza a la perfección propia. Por lo mismo tal inclinación nada real añade a la forma que la posee. No es sino la misma facultad, considerada bajo el aspecto formal de tendencia:

(appetitus naturalis) non est aliud quam res sic inclinata, sicut appetitus gravis ad deorsum non est aliud quam gravitas sic inclinata [31].
Inclinatio formae nihil absolutum addit supra formam ipsam, ut inclinatio gravis deorsum non est nisi forma gravitatis [32].
Motus naturalis non est aliquis actus elicitus sed solum dicit inclinationem naturalem voluntatis in bonum et illud nihil reale a voluntate dicit, sed si est relatio est idem voluntati per identitatem realem, nec separari potest et ideo in daemonibus manet ille motus sic rectissimus, sicut et natura [33].

---

27 *Ibid.*
28 *Oxon.* 4, 4, d. 40, q. 10, n. 3.
29 *Ibid.* 3, d. 17, q. un., n. 3.
30 *In Phys.* 1. 1, q. 22, n. 4.
31 *Ibid.* n. 5.
32 *Rep.* 3, d. 18, q. 3, n. 10.
33 *Oxon.* 3, d. 8, q. un., n. 20; cfr. *Oxon.* 3, d. 17, q. un. n. 3; d. 49, q. 10. n. 2.

Se ha podido notar en los textos citados, cómo Escoto al tratar de explicar el concepto de apetito natural, recurre como a su ejemplo favorito a la inclinación de la gravedad de los cuerpos pesados hacia su centro.

Para medir el valor del ejemplo precisa recordar que en el pensamiento de los filósofos medievales, la gravedad no era una fuerza aplicada a los cuerpos desde afuera, sino una propiedad intrínseca y específica de los cuerpos pesados identificada con su propia naturaleza, en virtud de la cual son llevados hacia su centro —el punto ideal de convergencia de los cuerpos pesados— y cuya perfección última consiste en llegar a ese centro y permanecer unidos a él [34].

Pero se debe advertir que esta comparación de la gravedad se presta a una errónea inteligencia del pensamiento de Escoto.

Tratándose de la inclinación natural de la voluntad, Escoto distingue entre la inclinación a *recibir* una perfección y la inclinación a obrar, a producir el acto, a buscar la forma apetecida mediante la propia actividad: a la primera llama por esta razón "tendencia pasiva"; a la segunda, "tendencia activa":

Dico quod voluntas naturalis, ut sic, non est voluntas neque potentia, sed tantum dicit inclinationem potentiae *ad recipiendum perfectionem, non ad agendum;* et ideo ut sic est imperfecta, nisi sit sub illius perfectione, ad quam illa tendentia inclinat potentiam; unde naturalis voluntas non tendit, sed est ipsa tendentia, qua voluntas absolute tendit, et *hoc passive ad recipiendum;* sed est alia tendentia in eadem potentia ut libere et active agat et tendat eliciendo actum, ita quod in una potentia est duplex tendentia, activa et passiva [35].

No debe, pues, concebirse necesariamente todo apetito innato de la voluntad, como tendencia intrínseca a la actividad y movimiento hacia la propia perfección, al modo que ocurre en el ejemplo de la gravedad [36]. Lo que esta tendencia pasiva a recibir una perfección tiene de común con la inclinación de la gra-

34 Cfr. *Oxon.* 1, d. 1, q. 5, n. 2; d. 17, q. 2, n. 8; 4. d. 49, q. 3. n. 8; d. 49, q. 14, n. 11.
35 *Oxon.* 3, d. 17, q. un., n. 5.
36 *Oxon.* 4, d. 49, q. 8, n. 6.

vedad es: a) el no suponer conocimiento alguno previo a la tendencia misma, b) su intrinsecidad e identificación con la propia naturaleza, c) la intrínseca determinación a recibir tal perfección, en tal forma que fuera de ella el ser de que se trata queda siempre imperfecto. Pero no incluye, como la gravedad, tendencia a ponerse por sí misma en movimiento hacia su centro.

Definidos así los caracteres generales del apetito innato, Escoto afirma que toda naturaleza racional tiende con apetito innato a la visión de Dios, en cuya inmediata posesión consiste la perfección suprema de la creatura racional y por lo tanto, la saciedad y reposo de dicho apetito:

De primo appetitu dico, quod non est actus aliquis elicitus, a voluntate, sed tantum inclinatio quaedam... dico quod est inclinatio ad propriam perfectionem suam, sicut in aliis non habentibus appetitum liberum... De hoc appetitu naturali patet quod voluntas necessario et perpetuo et summe appetit beatitudinem: et hoc in particulari [37].

Todo ser intelectual creado es de tal naturaleza, según Escoto, que sólo puede lograr su perfección y reposo definitivo en la unión más perfecta posible con Dios: es decir mediante la visión intuitiva:

Natura intellectualis nata est ultimate et maxime perfici in eo solo quod est sibi propter se volendum, ergo non potest ultimate perfici nisi illo habito, sicut est possibile ab ea haberi [38].

---

37 *Oxon.* 4, d. 49, q. 10. n. 2; cfr. *Oxon.* 1, Prol. q. 1, n. 12; 3, d. 2, q. 1, n. 14; *Rep.* 4, d. 49, q. 9, n. 5; *Quodl.* q. 17, n. 2.

Con el término "beatitudo in particulari" o "in speciali" como contrapuesto al de "beatitudo in universali" señala Escoto la visión de la esencia divina: ...conceditur quod verum est beatitudinem non solum *in universali*, sed etiam in speciali appeti naturaliter ab homine... Sed non est notum naturali ratione, quod ipsa *in particulari*, quae scilicet consistit in illo, *quo nos credimus illam consistere appetitus* naturaliter ab homine: oporteret enim esse notum per rationem naturalem quod ille actus nobis est conveniens tamquam finis. *Oxon.* 4. d. 43; q. 2: n. 32. Verum est quod aliqua beatitudo et felicitas nota est lumine naturali, sed non illa quae consistit *in clara Dei visione post hanc vitam*, quia illa solum tenetur ex creditis. *Rep.* 4. d. 43. q. 2. n. 25. Escoto toma el término "beatitudo in universali; in particulari" de S. Tomás y Enrique Gandav. (a los que refuta en *Oxon.* 4: d. 40; q. 10: n. 2). Cfr. *S. Th.* 1-2; q. 5; a. 8; HENR. GAND.; *Quodl.* 3, q. 17, fol. 79 e; lit. K.

Tanto S. Tomás como el Gandavense designan con el término "beatitudo in particulari" la visión beatífica.

38 *Oxon.* 1. 4. d. 49, q. 2. nn. 22-24.

Una vez afirmada su existencia, Escoto pasa a señalar los caracteres de dicho apetito innato a la visión de la esencia divina.

A) Es un apetito necesario, es decir, no libre: no es una tendencia que dependa de nuestra libertad:

...patet, quia natura non potest remanere natura, quin inclinetur ad suam perfectionem: quia si tollis illam inclinationem tollis naturam; sed appetitus naturalis non est nisi inclinatio talis [39].

B) Es universal a todos los seres intelectuales creados, identificado como está con su propia naturaleza: de ahí que también lo tienen los condenados:

...in eis (damnatis) est appetitus naturalis respectu beatitudinis; quia sicut supra dictum est, appetitus naturalis non addit aliquam perfectionem super naturam absolutam, sed solum inclinationem ipsius naturae ad suam perfectionem et ideo, manente natura, manet ille appetitus [40].

C) Es sumo en intensidad, por ser su objeto la perfección suprema del hombre:

Quod summe appetat, probo quia summa inclinatio naturae est ad summam perfectionem... sed summa perfectio voluntatis est beatitudo... [41].

D) Dicho apetito reside tanto en la voluntad como en el entendimiento, aun cuando Escoto menciona con más frecuencia el apetito innato de la voluntad hacia la unión con Dios [42].

E) El objeto de tal apetito no puede ser un bien aprehendido universalmente, sino un bien existente y concreto [43].

F) Es una tendencia hacia la visión de Dios; pero no a alcanzarla por las propias fuerzas naturales o mediante la causa-

39 *Oxon.* I. 4, d. 49, q. 10, n. 5.

40 *Ibid.* n. 11, cfr. *Report.* ibid. q. 9, n. 14.

41 *Oxon.* I. 4, d. 49, q. 10, n. 5. La expresión "summe appetere" significa en Escoto un apetito sumo en *intensidad*, de que es capaz la facultad. Cfr. Oxon. I, d. 29, q. un., n. 4. En la misma q. 10, I. 4, 49, n. 5 opone "summe appetere" a "remisse appetere".

42 *Oxon.* I. 4, d. 49, q. 8, n. 4, 6, 7; d. 50, q. 6, n. 5; *Oxon.* I, d. 3, q. 3, n. 3, *De Anima*, q. 15, n. 9.

43 *Oxon.* I. 4, d. 49, q. 10, n. 2.

lidad de un ser creado cualquiera. Tal tendencia no incluye en su concepto una inclinación a ponerse en movimiento hacia la consecución de la perfección apetecida. Se apetece la visión de Dios, del modo que es posible al ser creado, es decir, recibiéndola mediante la acción sobrenatural de Dios.

Escoto no formula en ninguna parte en términos explícitos este carácter pasivo del apetito natural de la visión de Dios: pero lo indica suficientemente al distinguir de un modo general en la voluntad dos tendencias naturales —una, pasiva, a recibir y otra, activa, a obrar— y al afirmar por otra parte, como luego veremos, que el ser intelectual creado, es absolutamente impotente para ordenarse activamente hacia la consecución de la visión de Dios. Poner en el tal ser un apetito natural, que incluyera tendencia activa hacia el fin, sería incurrir en una contradicción manifiesta, y nada nos obliga a atribuir tal contradicción a Escoto.

Es interesante notar el argumento que Escoto emplea para probar la existencia de tal apetito innato, pues de este modo se comprenderá mejor la crítica de Cayetano.

Ante todo, Escoto confiesa expresamente que la existencia de dicha tendencia natural hacia la visión de la esencia divina no puede el hombre en esta vida conocerla por sola razón natural:

Conceditur quod verum est beatitudinem non solum in universali, sed etiam in speciali appeti naturaliter ab homine.... *sed non est notum naturali ratione*, quod ipsa in particulari, quae scilicet consistit in illo, quo nos credimus illam consistere, appetitur naturaliter ab homine: oporteret enim esse notum per rationem naturalem quod ille actus nobis est conveniens tamquam finis [44].

Y no conocemos naturalmente tal apetito, porque no podemos conocer naturalmente que la visión de Dios es posible al hombre, es decir que tal modo de conocer a Dios sea una perfección conveniente al hombre. La razón última de esto está en que en esta vida —pro statu isto— no conocemos nuestra alma sino a través de la imaginación y los sentidos, y así no descubrimos en ella esa tendencia esencial a la visión de Dios [45].

44 *Oxon.* 4, d. 49, q. 2, n. 32. *Rep.* 4, d. 43, q. 2, nn. 1, 25, 30.
45 *Oxon.* 1, Prol. q. 1, nn. 11-12.

Por eso Escoto, al querer probar que el alma humana es capaz de ver a Dios, recurre a la revelación [46].

Una vez conocida por revelación la verdad de que la visión de Dios es una perfección conveniente a la naturaleza humana, deduce de esta verdad, mediante un principio de razón, para Escoto evidente, que el alma humana posee una tendencia innata a la visión de Dios:

sicut enim quaelibet natura habet inclinationem ad suam perfectionem, sic etiam natura intellectualis, scilicet voluntas, habet naturalem inclinationem ad suam perfectionem [47].

...natura non potest remanere natura quin inclinetur ad propriam perfectionem [48].

...materia appetit formam et universaliter imperfectum suam perfectionem... [49].

Esse et permanere continentur sub ratione appetibilis quia permanere est bonum: modo omnia bonum appetunt, ut patet 1.° Ethic [50].

Expresado bajo la metáfora de la gravedad, formula así el mismo principio: "Omne ens tendit in suum locum" [51].

Así, pues, considerada bajo el punto de vista de la tendencia intrínseca más honda e intensa del ser intelectual creado, la visión de Dios es tan natural al mismo, como a la piedra permanecer en el centro de los cuerpos pesados, lugar único de su perfecto reposo.

Bajo el punto de vista de la pura recepción, Escoto afirma de igual modo que el alma humana es por su propia naturaleza, sin necesidad de disposición previa alguna, capaz de *recibir* inmediatamente la visión de Dios o felicidad sobrenatural:

Dico primo quod anima humana in puris naturalibus est immediatum susceptivum beatitudinis [52].

46 *Oxon.* 4, d. 49, q. 8, n. 1; *Rep. Ibid.* q. 7, n. 1.
47 *Oxon.* 4, d. 49, q. 2, n. 2.
48 *Oxon. Ibid.* nn. 11 y 15.
49 *Ibid.* n. 2.
50 *In Pyhs*, 1. 1, c. 22, n. 6.
51 *Ibid.*
52 *Rep.* 4, d. 49. q. 10, n. 7; cfr. *Oxon.* ibid. q. 11, n. 8.

Escoto rechaza como innecesaria toda disposición previa ordenada únicamente a la recepción de una forma sobrenatural [53].

La sobrenaturalidad de la visión de Dios no está, pues, en que supere el apetito natural o la capacidad receptiva natural del alma humana: está en el orden de la consecución, en cuanto el hombre no puede mediante sus fuerzas activas, o las de cualquier ser creado, alcanzarla:

...natura humana non est sufficienter activa ex suis naturalibus ad videndum Deum visione beata [54].

La razón última está en que la esencia divina, en razón de objeto conocido, sólo está naturalmente presente a Dios; y ningún ser creado puede por sus fuerzas hacer inmediatamente presente tal objeto a su propia inteligencia:

Anima humana non est sufficienter activa ex puris naturalibus ad consequendum actum visionis, quia impossibile est intellectum esse causam visionis, nisi intellectus habeat in se obiectum cognitum, vel aliud quo eminentius continetur: sed natura humana non habet Deum in se praesentem sub ratione obiecti, nec in alio in quo eminentius continetur, quia in nullo alio potest eminentius contineri [55].

Por lo tanto, según la doctrina de Escoto el ser racional creado verifica la extraña paradoja de tener una inclinación natural profundísima, tan profunda como su naturaleza misma, hacia la unión inmediata con Dios en la visión intuitiva de su esencia, al mismo tiempo que es totalmente impotente de llegar a ella por sus propias fuerzas o las de cualquier ser creado:

...nec sequitur quod sit naturalis (actus beatificus) quia summe inclinatur (voluntas) secundum naturam suam in summam perfectionem quam tamen habere non potest ex puris naturalibus, hanc tamen summe naturaliter recipit [56].

---

53 *Oxon.* 4, d. 49, q. 11, n. 9.
54 *Oxon.* 4, d. 49, q. 11, n. 8: cfr. *Rep.* ibid. q. 10, n. 2.
55 *Oxon.* ibid. n. 9; cfr. *Rep.* ibid.; q. 10, n. 2.
56 *Report.* 3, d. 18, q. 3, n. 7.

Esta concepción de lo sobrenatural no la limita Escoto al caso particular de la visión de Dios: por el contrario la universaliza para todos los casos en que el alma recibe una perfección sobrenatural cualquiera:

Ad quaestionem igitur respondeo, distinguendo primo, qualiter aliquid dicitur supernaturale. Potentia enim receptiva comparatur ad actum quem recipit: vel ad agens a quo recipit. Primo modo ipsa est potentia naturalis, vel violenta, vel neutra. Naturalis, si naturaliter inclinetur: violenta, si sit contra inclinationem naturalem: neutra, si neque inclinatur ad istam formam, neque ad oppositam. In hac comparatione nulla est supernaturalitas [57].

Para distinguir lo natural de lo sobrenatural y colocar lo sosobrenatural allí donde se halla (prescindiendo por ahora de si Escoto admite pefecciones intrínsecamente sobrenaturales) es preciso considerar por separado, de un lado, el orden ontológico de la potencia receptiva a la perfección o forma que recibe: de otro, el orden ontológico de la misma potencia receptiva a la causa eficiente, que obra sobre ella y le comunica tal perfección.

En el orden ontológico de la potencia pasiva a la forma que recibe, cualquiera que ésta sea, no hay sobrenaturalidad ninguna. En este orden sólo cabe hablar de potencia natural, violenta y neutra: violenta, cuando la potencia receptiva tiene inclinación contraria a la forma que recibe: neutra, si no se inclina naturalmente a ella, ni a la forma contraria: natural, si la potencia receptiva por sí misma es inclinada a tal forma. Así empleando el ejemplo concreto del mismo Escoto:

Ad propositum dico, quid comparando intellectum possibilem ad notitiam actualem in se, nulla est sibi cognitio supernaturalis: quia intellectus possibilis quacumque cognitione naturaliter perficitur et ad quamcumque naturaliter inclinatur [58].

Pero si se consideran la potencia pasiva y la causa eficiente que obra sobre ella, pueden ocurrir dos casos: o que obre sobre

57 *Oxon.* I, Prol. q. I, n. 21; cfr. *Oxon.* 4, d. 43, q. 4, nn. 2-5; *Rep.* ibid.
58 *Oxon.* I, Prol. q. I, n. 32.

ella el principio activo al que dentro del orden de las cosas creadas corresponde obrar sobre ella, o, que fuera de este orden, obre sobre ella una causa superior, que no es aquélla a la que naturalmente corresponde obrar sobre ella:

Sed comparando receptivum ad agens, a quo recipit formam, est naturalitas, quando receptivum comparatur ad tale agens, quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passo. Supernaturalitas autem, quando comparatur ad tale agens, quod non est naturaliter impressivum illius formae in illo passo [59].

Hay naturalidad cuando obra sobre la potencia pasiva su principio activo: hay sobrenaturalidad, cuando obra sobre ella el principio activo sobrenatural. Para descubrir la naturalidad y sobrenaturalidad es preciso por lo tanto considerar la potencia pasiva, no en orden a la perfección recibida, cualquiera que ésta sea, sino en orden a la causa eficiente que actúa sobre ella. Así, volviendo al mismo ejemplo:

Ad propositum dico, quod comparando intellectum possibilem ad notitiam actualem in se, *nulla* est sibi cognitio supernaturalis: quia intellectus possibilis *quacumque cognitione naturaliter perficitur et ad quamcumque naturaliter inclinatur*. Sed secundo modo loquendo, sic est supernaturalis, quae generatur ab aliquo agente, quod non est natum movere intellectum possibilem ad talem cognitionem naturaliter. Pro statu autem isto secundum Philosophum, intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et phantasmate: *igitur* illa sola cognitio naturalis est, quae ab istis agentibus potest imprimi... (revelatio) *ideo* est supernaturalis, quia est ab agente quod non est *naturaliter motivum* intellectus nostri pro statu isto [60].

La naturalidad y la sobrenaturalidad están no en la recepción de la forma, cualquiera que ella sea, sino en la causalidad eficiente. Cuando obra sobre la potencia pasiva el principio eficient natural, hay naturalidad; si el agente sobrenatural, hay sobrenaturalidad:

---

59 Oxon. I, Prol. q. I, n. 20.
60 *Ibid.*

...ideo enim aliquid dicitur supernaturale quia a supernaturali agente; naturale vero quia a naturali agente [61].

Puede parecer, de momento, que esta definición escotística de lo natural y lo sobrenatural es tautológica, por una parte; y deficiente por otra. Tautológica, porque al definir la natural introduce de nuevo el término "naturaliter":

...ut autem passum comparatur ad agens a quo recipit formam, dicitur naturaliter moveri, quando movetur ab agente naturaliter sibi correspondente [62].

Deficiente, porque no explica cúal es el agente sobrenatural y en qué está su sobrenaturalidad.

Sin embargo no es una definición puramente tautológica y la deficiencia está más bien en la terminología, que en los conceptos.

En primer lugar, Escoto mismo se encarga de definirnos qué entiende por el adverbio "naturaliter":

Expono illud vocabulum "naturaliter": non enim illud dicitur solum naturaliter fieri, quod ab aliqua natura potest geri, sed quod ab omnibus causis naturalibus activis et passivis simul concurrentibus potest fieri [63].

Pero ¿cuáles son los principios activos naturales? Escoto llama agente o principio activo natural a toda causa segunda; y agente sobrenatural a Dios, en cuanto es una causa que está fuera y sobre el orden de las causas segundas.

...ex parte principii activi naturale dicitur quod habet naturalem ordinem activi ad passum; et supernaturale, quod excedit omnem talem ordinem; et illo modo *quodcumque agens causatum* dicitur naturale: et solum *agens increatum* dicitur supernaturale [64].

---

61 *Oxon.* 4, d. 10, q. 8, n. 9.
62 *Oxon*, 4, d. 43, q. 4, n. 3.
63 *Rep.* 4, d. 10, q. 9, n. 4; cfr. *Oxon.* ibid. q. 8, n. 5.
64 *Oxon.* 4, d. 43, q. 4, n. 2; cfr. *Rep.* ibid. n. 3; 4, d. 10, q. 9, n. 4; 2, d. 4. q. un., n. 3.

Así, pues, según Escoto, el mundo u orden de lo natural está constituído por los seres creados todos y todo lo que por sus mutuas interacciones puede producirse. Fuera de ese orden se halla Dios, causa sobrenatural, que obra, como luego veremos, mediante su poder creador y en virtud de su soberana libertad y liberalidad. Lo sobrenatural está en que Dios, interviniendo fuera del curso de las causas segundas, obre sobre las potencias pasivas creadas, que naturalmente deberían ser reducidas al acto por su causa activa creada correspondiente.

Para hallar, pues, la sobrenaturalidad hay que considerar la potencia receptiva no en orden a la perfección recibida, sino en orden al principio activo del que la recibe: y existe sobrenaturalidad, cuando es Dios el que, interviniendo fuera del orden de las causas creadas, obra sobre una potencia receptiva.

El siguiente esquema nos dará una representación sensible de la concepción escotística:

Perfección natural	naturalidad	POTENCIA RECEPTIVA	naturalidad	Princ. act. nat.
Perfección sobrenatural	naturalidad	POTENCIA RECEPTIVA	obediencialidad sobrenaturalidad	Princ. act. sobrenat.

La paradoja que antes encontramos en la concepción escotística acerca del ser intelectual creado —tendencia natural a poseer una perfección junto con una impotencia activa natural de llegar a ella— se repite aquí bajo otra forma. La potencia pasiva apetece y recibe naturalmente una perfección, que solo se le puede comunicar sobrenaturalmente: es natural que apetezca y reciba tal perfección. Pero es sobrenatural el que obre sobre ella la causa activa, única capaz de comunicársela.

Intellectus noster est in potentia naturali et desiderium naturale habet ad omnia intelligibilia intelligenda et ad beatitudinem consequendam,

secundum Augustinum; tamen ex propriis sibi vel creaturae cuiuscumque non potest ad hoc attingere; non igitur omni potentiae passivae naturali correspondet activa naturalis, quae possit effective ipsam reducere ad actum; sed sufficit potentiae passivae naturali, quod in natura sua habeat, quod possit recipere illam perfecctionem, ad quam potentiam habet naturalem: et hoc sive ab agente naturali, sive supernaturali [65].

La misma potencia que es natural respecto de la perfección sobrenatural, naturalmente por ella apetecida, es obediencial respecto de Dios, principio activo sobrenatural que le comunica tal perfección. Escoto reconoce la existencia de la potencia obediencia en el alma humana: pero esta potencia la posee el alma tan solo respecto de la eficiencia divina, y no respecto de la forma recibida, cualquiera que ella sea. Estar el alma en potencia obediencial significa exclusivamente estar sometida a la acción de Dios, que puede en virtud de su omnipotencia y libertad obrar sobre ella:

Potentia obedientialis in creatura respicit efficientiam primi efficientis, non aliam potentiam activam [66].

A la potencia obediencial de la creatura no corresponde ninguna causa activa segunda, sino sólo el poder creador de Dios y la acción sobrenatural del mismo.

Esto supuesto se explica porqué Escoto parece identificar la sobrenaturalidad de una perfección con el hecho de haber sido causado por creación:

...charitas licet sit ens supernaturale, quia per creationem solum sicut et aliae virtutes theologicae... tamen postquam posita est in esse vera est perfectio naturalis ipsius voluntatis [67].

Precisa recordar que según Escoto el poder creador es en tal forma exclusivo de Dios que ningún ser creado puede crear nada, ni aún como causa instrumental; esta es la razón porqué

65 *De Anima*, q. 15, n. 9.
66 *Oxon.* 3, d. 1, q. 4, n. 2; cfr. *Oxon.* 1, Prol. q. 1, n. 34.
77 *Rep.* 4; d. 10, q. 9, n. 8.

rechaza la teoría de la causalidad instrumental en los sacramentos [68].

La creación es la línea divisoria que separa la actividad de la creatura de la del Creador; el modo de obrar propio de las causas segundas es la acción eductiva. Por lo tanto las perfecciones sobrenaturales sólo pueden originarse por creación; de lo contrario estarían al alcance de las causas segundas y dejarían de ser sobrenaturales, para pasar a ser perfecciones de orden natural. El ser producida por creación es una condición previa necesaria de la sobrenaturalidad de la forma:

...si gratia et charitas augeretur per extractionem de potentia ad actum, aut igitur per extractionem de potentia subiecti, scilicet animae vel voluntatis, aut charitatis praeexistentis. Non primo modo, quia tunc esset forma naturaliter educta et ita forma naturalis, quod est falsum et contra fidem [69].

De este modo lo natural y lo sobrenatural quedan ya parcialmente definidos y separados por Escoto: todo aquello que puede ser producido por la causalidad eficiente, exclusivamente eductiva, de las causas segundas, es natural.

Pero todavía cabe preguntar: si Dios es agente sobrenatural porque su virtud activa es infinita y su causalidad eficiente creadora ¿toda actividad creadora de Dios es sobrenatural y sobrenatural también la forma así producida? Escoto ha resuelto concretamente este problema en el caso de la creación del alma humana; la creación es una condición previa necesaria para la sobrenaturalidad de la forma, pero no suficiente: la creación del alma humana es natural y natural la forma así creada:

...quamdo enim Deus assistit ut generalis causa ad aliquem effectum causandum, *si natura disponit,* non dicitur miraculose conferri nec illud collatum dicitur esse supernaturale sed, magis naturale ut patet de corpore organizato et infusione animae... [70].

68 *Oxon.* 4, d. 1, q. 1, nn. 28-31; cfr. *Rep.* ibid. nn. 4-21.

69 *Oxon.* 1. d. 17, q. 6, n. 1.

70 *Oxon.* 3, d. 24, q. un., n. 12.

Para que haya sobrenaturalidad no basta que obre la acción creativa del agente sobrenatural, Dios; es necesario además que obre sobrenaturalmente:

...illa cognitio (el conocimiento quiditativo y no intuitivo de la esencia divina, que Escoto cree sobrenaturalmente posible en los ángeles y de que luego hablaremos) non esset mere naturalis, quia ad eam non posset Angelus attingere ex naturalibus suis, neque ex causis necessariis alicuius naturaliter agentis... ipsa species est a causa supernaturali et *supernaturaliter agente*... nullo modo posset habere illam speciem distinctam respectu essentiae divinae nisi ab ipso Deo imprimente et hoc non *naturaliter* sed *supernaturaliter* [71].

...ens scibile supernaturale non potest fieri nisi ab *agente supernaturali* et *actione supernaturali* [72].

No es, pues, sobrenatural, según Escoto, toda actividad ad extra del agente sobrenatural. Escoto distingue y contrapone la "influentia generalis" de Dios a su "influentia specialis".

La "influentia generalis" se extiende a todo lo que Dios obra según su providencia ordinaria, conforme al curso debido a la naturaleza de las causas segundas: la "influentia specialis" tiene lugar cuando Dios interviene fuera de ese curso [73].

Así, pues, Dios unas veces obra naturalmente, como "generalis causa" y mediante su "influentia generalis" y otras sobrenaturalmente, "supernaturaliter" y mediante una "influentia specialis".

¿En qué consiste eso especial que permite distinguir cuándo obra Dios sobrenaturalmente y cuándo naturalmente? La respuesta a esta pregunta nos dará el último y definitivo elemento para distinguir lo natural de lo sobrenatural, tal como Escoto lo concibe. Este elemento es el de necesidad o exigencia ontológica: cuando Dios obra conforme a las exigencias ontológicas de los seres creados, obra naturalmente: cuando obra sobre ellos, pura y gratuitamente, en virtud de su liberalidad, obra sobrenaturalmente.

71 *Oxon.* 2, d. 3, q. 9, n. 16.
72 *Report.* 4, d. 10, q. 9, n. 11.
73 *Misc.*, q. 5, n. 21; *Oxon.* Prol. q. 2, later, nn. 16-17.

La creación del alma es natural porque "natura disponit"[74]:

...organisatio corporis est dispositio ad animam intelletivam necessitans[75].

Escoto contrapone lo natural a lo gratuito, porque lo gratuito se sigue necesariamente de la naturaleza de las cosas:

...quantumcumque gratia concrearetur alicui creaturae, semper tamen esset *gratia*, nec esset *naturalis*, ita quod de natura eius vel consequens naturam *necessario*[76].

Consiguientemente, distingue tres grados de perfección que puede tener el alma humana: uno estrictamente sobrenatural, en la gloria, por la visión de Dios: otro, también en la gloria, en cuanto entonces por razón de la glorificación del cuerpo, no dependerá ya de la imaginación en su actividad cognoscitiva; y un tercer grado de perfección de orden estrictamente natural, perfección que *su naturaleza necesariamente reclama y por eso siempre lo acompaña*: es su perfección natural:

Anima humana, etsi in quocumque statu, sive scilicet naturae institutae sive destitutae sive restitutae[77] habeat eamdem perfectionem naturalem, intelligndo de illa *quam ex necessitate natura requirit*, tamen ad perfectionem naturalem supremam in solo tertio statu attingit, in quo non tantum habebit supernaturalem perfectionem gloriae, sed etiam perfectionem supremam ipsius naturae... Potest igitur intelligi quaestio de illa perfectione naturali quae semper habetur: vel de ista suprema...[78]

Por lo tanto Escoto contradistingue la perfección natural del alma de las perfecciones no tales, porque aquélla es debida al al-

---

74 *Oxon.* 3, d. 24, q. un., n. 12.
75 *Oxon.* 4, d. 1, q. 1, n. 31.
76 *Oxon.* 2, d. 23, q. un., n. 9; cfr. *Ibid.* d. 3, q. 9, n. 7.
77 "Natura instituta" significa en Escoto el estado del hombre antes del pecado original; "natura destituta" significa el estado del hombre después del pecado original. Cfr. *Oxon.* 1; Prol. q. 1; n. 13. "Natura restituta" significa el estado del alma en la gloria; pero no en cuanto ve la Dios, sino en cunato por razon del estado glorioso del cuerpo no depende de la imaginación en su actividad. Cfr. *Oxon.* 1, d. 4, q. 3, n. 24. Puede verse también la interpretación de LYCHETO, *Quodl.* 14, n. 2.
78 *Quodl.* 14, n. 2.

ma y las otras no lo son. Y es que, según Escoto, Dios debe dar a los seres creados lo que su naturaleza exige. Al preguntar: "Utrum in Deo sit iustitia" y objetarse "iustitia inclinat ad reddendum debitum: Deus nulli est debitor, ergo" [79], replica:

At tertium dico quod non simpliciter est debitor nisi bonitati suae, ut diligat eam: creaturs autem est debitor ex liberalitate sua ut communicet eis quod natura sua exigit: quae exigentia in eis ponitur quoddam iustum, licet secundarum, quasi secundarium obiectum istius iustitiae: tamen secundum veritatem, nihil est determinate iustum extra Deum, nisi secundum quid, scilicet cum hac modificatione, quantum est ex parte creaturae [80].

Sin entrar en ulteriores explicaciones acerca de cómo entiende Escoto este "debitum" de Dios respecto de los seres creados, es evidente que reconoce algún nexo o necesidad ontológica entre el modo de ser de las creaturas y la actividad divina ad extra. Dios obra sobrenaturalmente cuando obra por pura liberalidad y gratuitamente fuera de su actividad ordinaria exigida de algún modo por las causas segundas:

Gratia proprie accipitur gratuita Dei voluntas secundum quod est ex mera liberalitate, ut distinguitur contra operationes communes, et ut datur absqu dispositione acquisita per actus recipientis, quia Deus non dicitur movere coelum per gratiam [81].

La gratuidad o pura liberalidad, es decir, ausencia de toda exigencia de parte de la creatura, he ahí la característica distintiva de la actividad sobrenatural divina.

Aunque con expresión un tanto imperfecta, Escoto indicaba ya estos elementos de *debido* e *indebido, necesidad* o *plena liberalidad,* cuando definía lo natural en orden al principio activo creado y lo sobrenatural en orden al principio activo increado: Escoto indica vagamente que Dios no es la causa, a la que naturalmente corresponde obrar sobre las potencias pasivas crea-

79 *Oxon.* 4, d. 46, q. un., n. 1.
80 *Ibid.* n. 12.
81 *Report.* 3, d. 2, q. 1, n. 10; cfr. *Oxon.* ibid. n. 11; q. 2, n. 15.

das, sino a las causas activas creadas (fuera del caso de la creación del alma):

...naturale dicitur quod habet naturalem ordinem activi ad passum: supernaturale, quod excedit omnem talem ordinem naturalem... [82].
dicitur (passum) naturaliter moveri, quando movetur ab agente *naturaliter sibi correspondente*: supernaturaliter autem moveri, quando ab agente supra totum ordinem agentis naturaliter proportionato sibi [83].

...si aliquod agens naturale *sit natum ei imprimere* naturaliter talem formam, sic est receptio naturalis: si vero agens sit supernaturale, quod non *est sic natum agere respectu eius*, dicitur supernaturalis [84].

Los conceptos del debido y gratuito son, pues, los que en último término separan en el pensamiento de Escoto lo natural de lo sobrenatural:

In pura rectiiudine naturali potest (Deus) hominem creare...; quia *si non posset* natura fieri recta rectitudine naturali et sine gratia, *tunc gratia esset naturalis*, licet non naturae lapsae, tamen naturae in rectitudine propria institutae... [85].

Escoto hace resaltar de un modo especial la gratuidad de la visión de la esencia divina, concedida al ser racional creado:

Deus autem sub propria ratione divinitatis non est praesens alicui intellectui creato, *nisi mere voluntarie* [86].

De este modo resultan más claros los dos términos que constituyen el concepto escotístico, un tanto paradójico a primera vista, acerca del ser intelectual creado: de una parte tendencia innata, tan profunda como la misma naturaleza, a ver la esencia divina: de otra, absoluta y total gratuidad y libertad, de parte de Dios, para comunicársela.

---

82 *Oxon.* 4, d. 43, q. 4, n. 3.
83 *Ibid.*
84 *Report.* 4, d. 43, q. 4, n. 7. Cfr. *Quodl.* 14, n. 15.
85 *Oxon.* 4, d. 1, q. 6. n. 4.
86 *Quodl.* q. 14, n. 10; cfr. *Ibid.* nn. 17-18; *Oxon.* 1, d. 3, q. 2, n. 16; 4, d. 49, q. 6, n. 9.

Como síntesis de esta exposición, podemos concluir que según Escoto es natural todo lo que cae dentro de la casualidad eficiente eductiva de las causas segundas y lo que Dios obra conforme a las exigencias de las cosas creadas: y sobrenatural lo que obra Dios en virtud de su poder creador y de su pura liberalidad, sobre todas las exigencias de los seres creados.

Una vez establecido el pensamiento de Escoto acerca de lo sobrenatural, en el orden de la causalidad eficiente, cabe preguntar si Escoto reduce lo sobrenatural a ese orden o admite perfecciones intrínsecamente sobrenaturales en sí mismas. En una palabra, la cuestión es: ¿reduce Escoto la sobrenaturalidad de las perfecciones llamadas sobrenaturales, v. g. la gracia, a una mera denominación extrínseca proveniente de su causa eficiente o a una mera relación respecto de la misma, o reconoce Escoto que dichas perfecciones por sí mismas —por su misma entidad— por algo absoluto e intrínseco a ellas se diferencian de las perfecciones de orden natural, de modo que su sobrenaturalidad *en cuanto* tal afecte a su modo intrínseco de ser, a su misma naturaleza?

Para entender perfectamente la crítica de Cayetano a la teoría de Escoto nos es preciso resolver este problema. Para ello estudiaremos principalmente las perfecciones que Escoto considera como las únicas estrictamente sobrenaturales: a saber, la gracia y la visión beatífica.

Escoto dice en términos formales que la caridad "forma est supernaturalis et perfecta" [87]. También llama a la fé "forma sobrenatural" y distingue su sobrenaturalidad de la de su causa eficiente [88].

Pero más aún que este mero calificativo de sobrenatural, nos dará luz para conocer el pensamiento de Escoto el analizar las propiedades que atribuye a la gracia en virtud precisamente de su sobrenaturalidad.

Si bien con una terminología deficiente, Escoto tiene muy claro el concepto de que hay dos clases de perfecciones sobrenaturales: unas, tales que de hecho han sido producidas por Dios

87 *Oxon.* 4, d. 6, q. n. 5; cfr. *Quodl.* 17, q. 17, n. 4; q. 14, n. 2; *Oxon*: 1, d 17, q. 1, n. 22.
88 *Oxon.* 1, Prol. q. 1, n. 34.

sobrenaturalmente, pero que dado lo que en sí mismas son, pueden ser causadas naturalmente (hoy diríamos "supernaturale quoad modum") y otras, tales que solamente pueden ser producidas por Dios sobrenaturalmente. Para establecer tal distinción le ha bastado a Escoto tener en cuenta el diverso modo según el cual tales perfecciones son producidas: unas sobrenaturalmente, sólo de hecho, y las otras, necesariamente. Pero Escoto distingue con no menor precisión en los conceptos las perfecciones preternaturales de las estrictamente sobrenaturales, que no son, según él, sino la gracia y la gloria.

El estado de justicia original de nuestros primeros padres incluía necesariamente, según Escoto, un don sobrenatural, es decir, un don tal, que sólo Dios gratuitamente podía comunicar al hombre:

> ...cum hoc non habuerit potentia facta in puris naturalibus, necesse est ipsam (iustitiam originalem) ponere donum supernaturale... et cum nihil sit tale ex parte ipsius voluntatis oportet aliquid fuisse in voluntate supernaturale... illa iustitia fuit donum supernaturale, quod non potuit esse ex aliquo dono naturali ipsius voluntatis... ista omnia ex puris naturalibus suis non potuit habere... [89].

La justicia original está, pues, fuera del alcance de las fuerzas naturales; y sin embargo la gracia, perfección igualmente fuera del alcance de las mismas, es una perfección de orden superior a la justicia original:

> ...Dico quod si fuerit aliquod donum supernaturale, non tamen oportet quod sit principium merendi; se enim habet ad gratiam ut excedens et excessum... excedit gratia quia *ipsa coniungit fini ut bono supernaturali*, et ut supernaturaliter per meritum attingendo tale bonum [90].

La gracia tiene sobre la propiedad de su origen sobrenatural —común con la justicia original— dos propiedades intrínsecas y exclusivas, que no tiene la justicia original: la de ser principio del acto meritorio y la de ordenar y unir al hombre con el fin

89 *Oxon.* 2, d. 29, q. 1, nn. 4-5.
90 *Ibid.* n. 7.

último sobrenatural: por ello la gracia, según Escoto, es perfección de orden estrictamente sobrenatural [91].

Escoto, como es sabio, sostiene la extraña teoría de que es posible en el ángel un conocimiento distinto y quiditativo, mas no intutivo e inmediato, de la esencia divina; conocimiento que tendría lugar mediante una especie creada, que representara perfectamente la esencia divina. No sería conocimiento intuitivo, porque no se terminaría a un objeto presente por sí mismo inmediatamente al entendimiento angélico [92].

Teoría bien endeble y extraña sin duda: pero la consideración de la sobrenaturalidad que Escoto le atribuye en comparación de la gracia, nos manifiesta el pensamiento de Escoto acerca de la sobrenaturalidad de la gracia y la gloria:

> ...illa cognitio non esset mere naturalis, quia ad eam non posset Angelus attingere ex naturalibus suis neque ex causis necessariis alicuius agentis... ipsa species est a causa supernaturali et supernaturaliter agente [93],

Y sin embargo tal conocimiento, de origen estrictamente sobrenatural, no sería en sí mismo una perfección sobrenatural, propiamente dicha:

> Ita quod quidquid cognoscit Angelus de Deo in virtute illius speciei, aliquo modo cognoscit naturaliter et aliquo modo non naturaliter: naturaliter in quantum ista non est principium gratuiti actus, nec gloriosi: non naturaliter autem, quantum ad istam non posset pertingere ex naturalibus, neque aliqua actione naturali... [94].

Estas son, pues, las tres propiedades que Escoto reconoce en la gracia, en cuanto es perfección de orden estrictamente sobrenatural: a) ordenar positivamente al hombre al fin sobrenatural; b) ser principio activo del acto meritorio; c) tener una función activa en la unión beatífica. Estudiémoslas separadamente.

91 *Report.* 2, d. 3, q. 4, n. 3; *Quodl.* q. 14, n. 2.
92 *Oxon.* 2, d. 3, q. 9, n. 7; *Report.* ibid. q. 4, nn. 3-10.
93 *Oxon.* Ibid. nn. 16-17.
94 *Oxon.* Ibid. n. 7.

Hemos indicado ya que, según Escoto, la naturaleza racional posee una inclinación innata hacia la visión de Dios, juntamente con una impotencia activa absoluta de llegar a ella. En el orden de la consecución de la visión de Dios las fuerzas activas naturales son nulas. El hombre no puede por sus fuerzas naturales dar un solo paso que le acerque a la gloria. Esta impotencia desaparece tan sólo mediante la infusión de las virtudes sobrenaturales, que son las que positivamente acercan al hombre hacia la consecución de la bienaventuranza. La naturaleza del hombre por sí sola es tan solo ordenable a ella: pero es la gracia la que le ordena a ella:

...natura... non dedit dispositiones proximas ad beatitudinem, licet dederit potentias [95].

...quod immediate disponit vel ordinat ad finem ultimum... huiusmodi est gratia [96].

...ordinabilitas talis naturae ad finem, ad quem fides et charitas disponit [97].

El ordenar positivamente al hombre hacia el fin último sobrenatural, es, pues, según Escoto, una propiedad exclusiva de la gracia, que le compete precisamente en virtud de su sobrenaturalidad.

La segunda es la de ser causa eficiente de los actos meritorios. Acto meritorio es, según Escoto, el producido por la gracia o caridad (sabido es que, según Escoto, ambas se identifican realmente) y el libre albedrío [98].

Escoto reconoce en tal acto una *bondad intrínseca especial*, superior a la de todo acto honesto natural:

...in moralibus habetur bonitas eadem moralis, quia illa rectitudo est bonitas moralis vel non est sine ea: sed actus charitatis ultra rectitudinem, hoc

95 *Oxon.* 4, d. 49, q. 11, n. 11.
96 *Oxon.* 4, d. 1, q. 1, n. 31.
97 *Oxon.* 1, Prol. q. 1, n. 9; cfr. *Oxon.* 2, d. 26, q. un., n. 4; Ibid., d. 27, n. 3; *Report.* 2, d. 4, 9. 1, n. 17.
98 *Oxon.* 3, d. 24; q. un., n. 12; *Ibid.* d. 13, q. 4, n. 21.

est conformitatem sui ad cognitionem directivam, habet *propriam bonitatem*, ex hoc quod est secundum inclinationem charitatis [99].

Hanc bonitatem nullus infidelis, neque fidelis in peccato mortali existens habere potest [100].

Esta su bondad intrínseca especial es la razón por la cual el acto meritorio es acreedor a una complacencia divina única, en virtud de la cual Dios quiere premiarlo con la vida eterna:

Actus meritorius est actus Deo specialiter acceptus, tamquam dignus praemio reddendo pro illo actu. Specialiter dixi, quia omnia acceptat acceptationi generali amando ea secundum bonitatem suam, et ordinando ad seipsum ut ad finem; sed actum meritorium specialiter acceptat in ordine ad aliquod bonum iuste reddendum pro ipso [101].

Aceptar, según Escoto, es lo mismo que amar [102]. *Aceptar de un modo especial* es amar de un modo especial. Lo especial de esta complacencia divina sobre el acto meritorio, correspondiente a la especial aceptabilidad o amabilidad intrínseca del mismo, está en que Dios quiere premiar tal acto con la vida eterna [103]. Esta bondad intrínseca exclusiva del acto meritorio, que lo hace digno de ser premiado por Dios con la vida eterna, tiene su razón de ser en que la persona que lo hace es especialmente acepta al mismo Dios: y la persona lo es por razón de la sobrenaturalidad de la gracia que la informa:

Alia autem habitudo requiritur ipsius actus (meritorii) ad formam supernaturalem, qua acceptatur ipsa persona vel potentia operans, quae ponitur esse gratia vel charitas. Non enim actus alicuius acceptatur ut dignus praemio, nisi persona operans sit accepta [104].

---

99 Quodl. q. 17, n. 9.
100 *Miscell.* q. 3, n. 13; cfr. *Rep.* 1, d. 7, q. n. 27.
101 *Quodl.* q. 17, n. 3; cfr. *Oxon.* 1, d. 17, q. 3, n. 22; 2, d. 11. n. 4, *Quodl.* q. 17, n. 13.
102 *Oxon.* 2, d. 27, q. un., n. 3; *Report.* 1, d. 17, q. 2, n. 8.
103 *Report.* 1, d. 17, q. 2. n. 4; *Oxon.* 3, d. 32, q. un., n. 2; 4. d. 1, q. 6, n. 7.
104 *Quodl.* q. 17, n. 4.
Es cierto que Escoto afirma que los méritos no son por sí sólos causa suficiente de la gloria; la gloria, en último término, tiene su razón de ser en el acto libre y gratuito de la voluntad divina, por el que Dios quiere premiar los méritos con ella.

De este modo Escoto declara la sobrenaturalidad intrínseca de la gracia por su efecto formal: a saber, hacer el alma por el mero hecho de informarla y en virtud de su sobrenaturalidad, especialmente grata a Dios, comunicarle una dignidad única, que la hace a los ojos de Dios, digna de la gloria:

...acceptatione speciali, quae est in voluntate divina ordinatio actus ad vitam aeternam... Hoc modo credimus etiam naturam nostram beatificabilem iustam esse habitualiter acceptam, hoc est, quando non actualiter operatur. Adhuc tamen voluntas divina eam ordinat ad vitam aeternam, tanquam dignam tanto bono, secundum *dispositionem*, quam habet habitualiter in se. Propter hanc acceptationem naturae beatificabilis habitualem, etram quando non operatur... oportet ponere unum habitum supernaturalem, quo habens formaliter acceptatur a Deo...; sic enim non videtur acceptari natura vel actus sine aliquo habitu informante, quia sicut argutum est, non videtur Deus aliam volitionem secundum rationem habere de obiecto nullo modo diversificato... Sed dubium est, qualiter habitus sit ratio acceptandi naturam et actum? Ratio quidem acceptandi naturam videtur esse sicut quidam decor naturae complacens voluntati divinae, ita quod sive ponatur habitus iste activus, sive non activus, ex hoc solo quod

---

(*Oxon. Prol.* q. 1, n. 8). Pero esto, *tal y cómo Escoto lo concibe,* no incluye la negación del valor intrínseco de los actos meritorios. Aún los méritos de Cristo son aceptados libremente por Dios: pero sería erroneo pensar que Escoto les niega su valor intrínseco. Lo que Escoto niega es que una realidad creada cualquiera pueda ser razón suficiente y necesitante de un acto de la voluntad divina. *Report.* 1, d. 17, q. 2, n. 5). En todas las cosas creadas, aún supuestas existentes, considera Escoto siempre su contingencia esencial, por razón de la cuál no pueden ser razón suficiente de un acto de la voluntad divina. Lo creado, según su valor intrínseco podrá agradar, ser digno de un amor especial de Dios proporcionado a su valor intrínseco: pero nunca será un factor decisivo que determine por sí el querer divino (*Rep.* ibid. n. 8). Por eso Escoto cuidadosamente escoje los términos para indicar que el valor del acto meritorio está en ser digno de que Dios quiera premiarlo: "ratio acceptabilitatis in obiecto acceptabili" ratio diligibilitatis (*Report.* ibid. nn. 5, 6, 7, 8, 9), "tribuens habilitatem acceptationi" (*Quodl.* q. 17, n. 3). —Escoto dedicó toda una cuéstión al estudio de la relación éxistente entre el valor intrínseco del acto meritorio y su libre aceptación por parte de Dios; y la concluye así: sicut pulchritudo corporalis est *ratio acceptationis* qua illud pulchrum acceptatur a diligente pulchrum corpus, *non aliquid aliud;* sic est intelligendum de iustitia animi, per quem intelligo charitatem quod onima *per ipsam*, ut per quemdam decorem et pulchritudinem acceptatur a Deo; ...charitas est *ratio* acceptandi actum diligendi. (*Rep.* 1, d. 17, q. 2, nn. 8-9). Puede consultarse al magnífico estudio de P. VIGNAUX, *Justificación et Predestinatio au XIVe siecle*, pp. 12-14, 180-184; Cfr. MINGES, *Doctrina Phil. et Theol.* vol. 2, pp. 370-384; *Die Gnadenlehre des Duns Sostus*, pp. 52 KLEIN L. *Gottesbegriff des Duns Scotus*, pp. 142-144; SEEBERG B., *Die Theologie des Duns Scotus*, pp. 310-315; 317-321.

est talis forma decorans et ornans animam, potest esse ratio acceptandi naturam [105].

Nótese el raciocinio de Escoto: se pregunta "utrum necesse sit ponere charitatem creatam formaliter inhaerentem naturae beatificabili". Responde afirmativamente y da por razón, que, si no ha habido un cambio intrínseco en el objeto de la voluntad divina, no se explica la diversa actitud de Dios, por la que quiere premiar al justo y castigar al pecador. Este cambio no puede consistir sino en la presencia de una forma o disposición intrínseca y habitual nueva, tal que sea la razón objetiva de ese cambio de la voluntad de Dios, haciendo la naturaleza del hombre digna de que Dios se complazca en ella y la acepte para la vida eterna. Por tal razón tal hábito debe ser sobrenatural:

Deus non acceptat peccatorem ad vitam aeternam, iustum tamen acceptat. Quaero, quid est acceptare ad vitam aeternam?... hoc est velle istum, secundum dispositionem quam nunc habet esse dignum tali praemio, quem prius non voluit esse dignum; ista diversitas non potest poni, ut videtur, in voluntate divina, quia nihil ibi novum, quia immutabilis; non igitur hoc erit nisi propter diversitatem a parte illius, quia illo eodem modo se habente, voluntas divina eodem modo vult ipsum esse [106].

La intención inmediata de Escoto al aducir este argumento es demostrar que la gracia es algo físico inherente al alma. Pero el argumento supone implícitamente que esa nueva forma lleva consigo en su misma entidad el ser razón objetiva por la que el hombre se hace digno de ser premiado por Dios con la gloria. De lo contrario carece de sentido el raciocinio de Escoto: si esa nueva forma no es por sí misma la que determina ese cambio en el hombre, desaparece toda la razón de su necesidad [107]. Por otra parte, si se tiene en cuenta que según el mismo Escoto "Deus nihil acceptat nisi quantum habet de acceptabilitate" [108], se concluirá por fuerza que la gracia por razón de su perfección

105 *Oxon.* 1, d. 17, q. 3, nn. 22-23.
106 *Oxon.* 1. d. 17, q. 3, n. 18.
107 Cfr. *Quodl.* q. 14, n. 4; *Oxon.* 4, d. 1, q. 1, n. 31; 2, d. 27, q. 1, n. 4; *Oxon.* 1. 4, d. 1, q. 6, n. 8; *Report.* 4 q. 1, d. 5, n. 7.
108 *Oxon.* 1. 3, d. 19, q. un., n. 4.

intrínseca sobrenatural (necesse est ponere unum supernaturale, quo habens formaliter acceptetur) comunica al alma un valor objetivo, una dignidad especial, que la hace acreedora a un amor especial de Dios. La sobrenaturalidad de la gracia, en cuanto tal, es por lo tanto algo intrínseco a la misma.

Pero Escoto quiere introducirnos aún más íntimamente en el conocimiento de la sobrenaturalidad intrínseca de la gracia. Cabe preguntar aún: ¿cuál es la razón por la que la gracia, por el mero hecho de informar el alma, la hace digna de un amor especial de Dios? He aquí su explicación:

La caridad es un hábito que por su misma naturaleza inclina activamente a amar a Dios. Dios se ama a sí mismo, como objeto primario de su amor: como "primum diligibile". Pero este amor de Dios, exento como está de toda celotipia, se extiende a todo lo que inclina activamente hacia Dios. Por lo tanto la caridad, que es por sí misma inclinación activa hacia el "primum diligibile" es digna de un amor especial de Dios y comunica esa dignidad al alma:

> Hoc autem declaratur et per rationem et per exempla sic: Sicut habitus intellectus includit quodammodo obiectum sub ratione intelligibilis, ita habitus appetitivus quodammodo includit obiectum sub ratione appetibilis; igitur sicut intellectus per habitum intelligibilem inclinatur ad obiectum videndum, ita habitus appetitivus inclinat appetitum ad appetibile diligendum. Sed diligens aliquid propter se proprie amore liberalitatis, non amore zelotypiae, diligit omnia diligentia illud primum diligibile et omnia quae sunt ratio diligendi illud vel inclinandi in amorem eius. Cum igitur habitus caritatis sit inclinativus voluntatis in amorem primi diligibilis a Deo, ut iam ostensum est, sequitur quod habitus caritatis potest esse ratio diligibilitatis et per consequens acceptationis dilectionis in isto diligente Deum [109].

Escoto sensibiliza con una ingeniosa imagen su pensamiento. Imaginémonos el centro de los cuerpos pesados: (el pensamiento medieval concebía en el espacio un punto ideal, el centro de los cuerpos pesados, coincidente, de hecho con el de la tierra): en torno a él están los cuerpos pesados activamente inclinados

109 *Report.* 1, d, 17, q. 2, n. 7.

por la gravedad a tender hacia él y los cuerpos ligeros, carentes de esa inclinación de la gravedad e indiferentes respecto del centro: imaginemos ahora que ese centro estuviera dotado de voluntad y pudiese amar: en ese caso amaría los cuerpos pesados por razón de su inclinación hacia él y a los cuerpos ligeros no los amaría. La esencia divina es como el centro de los cuerpos pesados: a ella tiende la voluntad del hombre en gracia bajo el "pondus" de la caridad, hábito que por su misma naturaleza inclina hacia Dios: Dios entonces ama a ese hombre por razón de la caridad, que le inclina hacia Sí:

Exemplum: si centrum haberet voluntatem qua posset diligere, utique diligeret omnia, quae possent ad ipsum tendere, et motus eorum quibus omnia illa tenderent, et hoc per gravitatem per quam tendunt ad ipsum, ita quod *gravitas* tunc esset ratio *acceptabilitatis* actus tendentiae ipsorum. Levia autem, aut alia indifferenter quae gravitatem non habent, non diligeret. Sic similiter in proposito: essentia divina est centrum quod est ubique et cuius circumferentia est nusquam, in quam dirigitur voluntas, quae per caritatem, ut per pondus quoddam allevians (quia amor meus, pondus meum) tendit in ipsam; et tam voluntatem quam actum eius acceptat Deus *pro quanto habet charitatem qua tendit in ipsum*, ut sic charitas sit *ratio obiectiva* acceptabilitatis in obiecto, sine qua nec persona nec actus eius essent acceptata [110].

Escoto, llevando aún mas adelante su comparación, nos revela por fin la razón última del amor especial de Dios al alma en gracia. El centro de los cuerpos pesados lo ocupa la tierra "corpus grave per se et primo", que no participa de otro la gravedad. Los otros cuerpos pesados tienden o se adhieren al centro "per gravitatem et adhaesionem paricipatam a terra", Así la voluntad divina "non participatione alicuius alterius a se immobiliter et necessario adhaeret perfectissime... amat illud suum bonum et necessario". La voluntad del hombre en gracia (el justo en la tierra y el bienaventurado en el cielo) se adhieren al centro "participando a Deo" [111]. La caridad es, por lo tanto, una participación especial del ser divino o Caridad imparticipada, co-

---

Report. 1, d. 17, q. 2, n. 7.
111 *Oxon.* 1, d. 1, q. 5, nn. 2-3.

mo la gravedad de los cuepos pesados es una participación del cuerpo grave imparticipado, la tierra, participación que no tienen los cuerpos ligeros. Esa es la razón última del amor especial de Dios al alma en gracia.

Por eso el centro imaginario de la comparación escotística: "levia aut alia... quae *gravitatem non haberent*, non diligeret". La razón última del amor de ese centro imaginario es que en los cuerpos pesados hay una participación de su propia naturaleza, la gravedad, que no existe en los ligeros. En conclusión: la razón última del amor especial de Dios al alma en gracia, es que la gracia es una participación especial del ser divino.

Conclusión que se desprende con claridad de los textos citados y que por otra parte el mismo Escoto se encarga de afirmar expresamente:

> ...ad hoc quod actus sit meritorius non sufficit quod habet secum charitatem inexsistentem personae; sed ultra hoc requiritur quod secundum inclination charitatis inexistentis actus eliciatur; Deus enim, qui *se solum et propter se ipsum diligit potest aliquam formam deiformem dare creaturae, quam habens specialiter diligatur* et opus eius ad quod ipsa inclinat, pro quanto sit secundum ipsius inclinationem; specialiter acceptetur [112].
>
> Deus enim diligit se propter se *et ideo magis diligit immediatum sibi in illo ordine* in quantum est ab illo pondere qui dicitur charitas, quam in quantum est a voluntate [113].

La razón última de ser especialmente grata a Dios el alma en gracia es que ésta es una forma deiforme, que asemeja el alma a Dios "conformat animam Deo" [114] "ut per quendam decorem et pulchritudinem" [115], que la acerca entitativamente a Dios sobre todas las perfecciones meramente naturales, que carecen de ese "pondus", como los cuerpos ligeros carecen de la gravedad [116].

112 *Quodl.* q. 17, n. 3.
113 *Rep.* 2, d. 29, q. un., n. 8.
114 *Oxon.* 4, d. 6, q. 11, n. 4.
115 *Report.* 1, d. 17, q. 2, n. 9.
116 Nótese que al comparar Escoto la caridad con la gravedad no lo hace bajo el mismo punto de vista, bajo el cual comparó el apetito natural de ver a Dios con la misma gravedad. En el caso del apetito innato, la comparación no se hacía, como ya dijimos, bajo el punto de vista de la inclinación activa o tendencia a poner-

Si, según Escoto, la gracia por su misma naturaleza es inclinación de amor a Dios, quien es esencialmente Amor necesario de Sí mismo, y por esta razón tiene con Dios una semejanza o proximidad ontológica exclusiva y suprema entre todas las perfecciones creadas, no debemos admirarnos de que Escoto afirme que ni Dios puede con su omnipotencia hacer una creatura tan perfecta, que la gracia sea una propiedad natural de ella. Tal creatura tendría que ser infinita, lo cual es absurdo.

He aquí cómo nos da Escoto una afirmación rotunda de la sobrenaturalidad de la gracia, como algo que corresponde a la gracia por razón de su misma entidad.

Establece Escoto la tesis de que Dios no puede hacer una creatura impecable naturalmente [117].

Surge la dificultad de que, pues la gracia, al fin y al cabo, es una perfección creada y limitada, y Dios puede crear indefinidamente seres cada vez más perfectos, tiene que ser posible una creatura de tan excelsa naturaleza, que posea la gracia por identidad o como propiedad connatural [118].

La objeción compara la perfección entitativa de la gracia con la del ser creado más perfecto posible. De este modo se aprecia en todo su significado la respuesta de Escoto:

...illud quod habet de ratione sua formali quod sit perficiens alterum, et alterum sit susceptivum illius, et de ratione sua est perfectibile ab illo, haec in quantum huiusmodi sunt diversa primo, in tantum quod impossibile est quod unum, quantumcumque crescat in perfectione substantiali et essentiali in suo genere, sit alterum essentialiter vel contineat illud unitive, sicut patet de materia et forma, substantia et accidente; nam, stante limitatione subiecti, impossibile ipsum includere perfectionem summam essentialiter et unitive; puta si potentia naturae materiae sit potentia receptiva formae, quantumcumque crescat huiusmodi potentia in per-

se por sus propias fuerzas en movimiento hacia el centro. Este es en cambio el de semejanza que se considera al comparar ahora la caridad con la gravedad.

117 *Oxon.* 2, d. 23, q. un., n. 7.

118 *Ibid.*, n. 2.—Es cierto que Escoto admite la tesis "propter auctoritates magis" "quia auctoritates Sanctorum sunt expressae de hoc" más que por la evidencia de la cosa en sí misma. Pero no es porque crea probable que puede haber una creatura a la que la gracia sea natural (esto es lo que formalmente rechaza) sino porque no cree evidente que no puede haber una voluntad creada esencialmente recta por su misma naturaleza.

fectione talis potentiae, nunquam [119] continebit unitive formam, nec subiectum sive substantiam accidens; sed quantumcumque crescerent huiusmodi perfectibilia, tantum crescerent in capacitate et potentia; nisi poneretur substantia creata formaliter infinita, sicut Deus, tunc enim unitive contineret suas perfectiones, et esset eadem eis, sicut Deus; quod est impossibile, ipsam scilicet esse infinitam. Quantumcumque igitur charitas sit perfectio finita, vel gratia, tamen nullus gradus entis sive substantiae, quantumcumque maximus, ex quo tamen finitus est, potest esse, in quo unitive perfectio charitatis contineatur Quantum igitur cresceret creatura rationalis in entitate et nobilitate substantiali, tantum cresceret in potentia vel capacitae, et non aliter; quantumcumque etiam concrearetur gratia alicui creaturae, semper tamen esset gratia, nec esset naturalis, ita quod de natura sua vel consequens naturam necessario [120].

Imposible, según Escoto, que un ser creado cualquiera alcance tal grado de perfección que posea la gracia por identidad o como propiedad natural: la gracia es respecto de cualquier ser creado como lo "perficiens" respecto de lo "perfectibile": está en un orden totalmente diverso y superior, en tal forma que por más que se suponga que un ser creado cualquiera crezca indefinidamente en perfección, nunca logrará pasar al orden de perfección de la gracia, como jamás un accidente pasará al orden de la sustancia o la materia al de la forma.

Es evidente que Escoto compara aquí la gracia con cualquiera perfeción natural solamente bajo el punto de vista de su perfección intrínseca y entitativa, caso omiso de su origen sobrenatural; la gracia es por su naturaleza una perfección tan excelsa, que a ningún ser creado o creable puede convenirle sino sobrenatural y gratuitamente.

Esta sobrenaturalidad intrínseca de la gracia o caridad es la que, según Escoto, le confiere una clase de actividad, que es exclusiva de ella, e imposible a una forma natural cualquiera: la actividad que tiene por objeto immediato la esencia divina, objeto sobrenatural por excelencia [121].

---

119 La expresión "unitive continere" significa en Escoto identidad real. Cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA. *Lexicon Scholasticum*, Distinctio "Unitive continere", p. 697 y "Continentia unitiva", p. 174.

120 *Oxon.* 2, d. 23, q. un., n. 9.

121 *Oxon.* Prol. q. 1, n. 22.

Sea cual fuere la opinión de Escoto acerca de la necesidad del "lumen gloriae" para la visión beatífica, hay en esto una cosa cierta y es que Escoto afirma [122], que, *si* el entendimiento desempeña un papel puramente pasivo en la visión, *en este caso* no es necesario el "lumen gloriae". De ser necesario el "lumen gloriae" ha de ser porque tiene una función activa en la visión beatífica [123].

De igual modo no sería necesaria la caridad, si no fuere por razón de la que la voluntad tiene una función activa en la unión beatífica [124].

Puesto así el principio de que la única razón de ser necesario algún hábito sobrenatural en la gloria es el que el alma tenga alguna actividad en la misma, concluye:

> ...teneo quod saltem necesse est ponere charitatm propter operationem eliciendam... sic patet ad formam quaestionis quod aliquam operationem beatitudinis potest homo habere, quam non potest habere ex puris naturalibus [125].

Luego para la operación de amar a Dios, con un amor correspondiente al conocimiento intuitivo de su esencia, Escoto exige en absoluto una forma sobrenatural, la caridad, ya que tal actividad está fuera de la esfera de acción de las fuerzas naturales. La gracia, en virtud de su sobrenaturalidad, es capaz de una clase de actividad superior a la de cualquier perfección de orden natural.

En conclusión, la sobrenaturalidad de la gracia consiste según Escoto: A) *en sí misma*: la gracia es una participación es-

122 Nótese que, aún en el caso de que Escoto no solo dudara, sino rechazara la necesidad del "lumen gloriae", no por eso defiende qué él entendimiento creado puede por sus fuerzas naturales llegar a la visión de la esencia divina. Esto lo niega Escoto en términos tan claros que no dejan lugar a duda. "Nullus ex puris naturalibus potest illud obiectum facere illud obiectum sibi praesens" (*Rep.* 3. d. 18. q. 3. n. 10; *Oxon.* 4. d. 49. q. 11. n. 9; *Quodl.* q. 14. n. 10). Esto está fuera de discusión en el pensamiento de Escoto. La discusión versa únicamente sobre si esa manifestación completamente sobrenatural y gratuita, de la esencia divina al entendimiento creado, requiere en éste la infusión prévia de un hábito sobrenatural dispositivo que tenga una función puramente receptiva en la visión beatífica. 1*Oxon.* 4. d. 49. q. 11. n. 9). Pues "natura humana ex puris naturalibus est immediatum susceptivum beatitudinis". *Ibid.* n. 8.

123 *Oxon.* 4. d. 49. q. 11. n. 10; *Ibid.* q. 10. n. 8.

124 *Oxon.* ibid.; *Rep.* 3. d. 18. q. 3. n. 4.

125 *Oxon.* 4. d. 49. q. 11. n. 10.

pecial y única del ser divino, a ella exclusiva; lo cual le comunica un grado de perfección superior al de todo ser de orden natural, existente o posible: en tal forma que incluye contradicción el que una creatura racional cualquiera, creada o creable posea la gracia por identidad o como propiedad natural, es decir, de otro modo que gratuitamente. B) *en sus efectos*: 1) su efecto formal es hacer el alma digna de un amor especial de Dios, es decir, digna de que Dios quiera darle en premio la gloria: dignidad que comunica a los actos meritorios; 2) dispone y ordena positivamente al hombre para la visión de la esencia divina: 3) tiene una función activa en la unión beatífica, alcanzando inmediatamente con su actividad la esencia divina en razón de objeto: lo cual es absolutamente imposible a cualquier perfección de orden natural. C) *respecto de Dios*: es obra de su poder creador y de su pura liberalidad; es gratuitamente comunicada al hombre. D) *respecto de la creatura racional*: 1) ningún ser racional creado o creable puede poseerla naturalmente por identidad o como propiedad natural: 2) ni alcanzarla con sus fuerzas activas, pues requiere un poder creador; 3) sólo puede convenirle por pura gracia de Dios.

La sobrenaturalidad de la visión de la esencia divina consiste: A) en que es natural a solo Dios, pues la esencia divina sólo a Dios puede estar naturalmente presente, en razón de objeto, inmediatamente percibido; B) ningún ser racional creado o creable puede por sus fuerzas hacer que tal objeto, que Escoto llama por esto sobrenatural por excelencia, esté immediatamente presente a su inteligencia; C) tal conocimiento sólo es posible a cualquier ser creado por un acto gratuito de la voluntad divina.

Antes de cerrar esta cuestión, es preciso examinar el sentido de dos textos en que Escoto parece formular en términos contrarios y expresos la tesis de que la sobrenatural sólo se diferencia de lo natural por razón de su origen y no por razón de su misma entidad:

naturale et supernaturale non distinguunt naturam alicuius in se, sed tantum in comparatione ad agens: ideo enim dicitur aliquid supernaturale, quia a supernaturali agente: naturale vero quia a naturali agente: sed

habitudo ad agens aliud et aliud non necessario concludit aliquid esse aliud et aliud in se [126].

Naturale et supernaturale non dicunt differentias quidditativas entis in se formaliter et quidditative, sed in comparatione ad agens: sed comparatio ad agens tantum non facit aliquid esse in se perfectius vel eminentius, quia etiam potest ens imperfectum esse ab agete nobilissimo [127].

Para entender el sentido de estos dos textos de Escoto, es necesario encuadrarlos en su contexto.

Basta leer Oxon. 4, d. 10, q. 8, nn. 5-13 y Report. Ibid. q. 9, nn. 4-13, para percatarse de que el proceso del pensamiento de Escoto es en ambos pasajes idénticos. Escoto quiere probar que un entendimiento creado no unido al cuerpo (ángel o alma separada) puede por sus fuerzas naturales conocer intuitivamente la presencia real de Cristo en la Eucaristía [128].

Pero surge al momento la dificultad de la sobrenaturalidad de la presencia eucarística: "illa existentia est supernaturalis et per consequens est verum supernaturale: ergo est tantum supernaturaliter cognoscibile" [129].

Escoto replica que la sobrenaturaliad de la presencia eucarística no obsta para que pueda ser conocida naturalmente por el entendimiento angélico. Y remontándose a la tesis general, afirma que un entendimiento tal puede conocer intuitivamente cualquier perfección creada existente, ya sea de orden natural, ya de orden sobrenatural [130].

Evidentemente en este punto Escoto se separa de S. Tomás. Y se podrá objetar que tal teoría lógicamente conduce a la negación de la sobrenaturalidad de las perfecciones sobrenaturales creadas. No lo discutimos: sólo queremos probar que en el pensamiento de Escoto no implica tal negación.

Ante todo debe notarse que la discusión de Escoto acerca de la relación existente entre la sobrenaturalidad de una perfección creada existente y su natural cognoscibilidad surge a propósito de la sobrenaturalidad de la presencia eucarística, que no es de

126 *Oxon.* 4, d. 10, q. 8, n. 9.
127 *Report.* ibid. q. 9, 8.
128 *Oxon.* loc. cit. nn. 5-6; *Rep.* ibid. nn. 4-5.
129 *Oxon.* Ibid. n.; *Rep.* n. 3.
130 *Oxon.* Ibid. nn. 8 y 12; *Rep.* ibid. n. 7.

orden estrictamente sobrenatural, como la gracia: hoy la llamaríamos simplemente "preternatural".

Pero Escoto no conoce esta terminología: la suya se reduce a dos términos "naturale" y "supernaturale": "natural" es lo que es causado naturalmente, es decir, por la acción de las causas segundas [131]. "Sobrenatural es todo lo que es producido sobrenaturalmente, es decir, mediante una intervención especial de Dios. Y así con este calificativo común de "sobrenatural" designa Escoto todas aquellas perfecciones, que tienen de común su origen sobrenatural, por más que Escoto reconozca su intrínseca diversidad: a) el conocimiento, que de hecho Dios infunde sobrenaturalmente, pero que puede ser alcanzado naturalmente: y la revelación de lo que de ningún modo puede llegar a ser conocido naturalmente [132]; b) la resurrección de los cuerpos [133]; c) el don de la justicia original [134]; d) el conocimiento quiditativo y no intuitivo de la esencia divina, que Escoto cree posible en el ángel [135]; e) la presencia de Cristo en la Eucaristía [136]; f) la gracia y la gloria [134]. Escoto envuelve todas estas perfecciones con el término común de "sobrenatural": no conoce otro término; y con él designa a todo lo que tiene un origen no-natural. Una sola vez determina y lo limita dicho término con el adverbio "mere" para designar las perfecciones, que según él, son estrictamente sobrentaurales, a saber la gracia y la gloria [138].

El término "sobrenatural" tiene por lo tanto en Escoto un sentido lato: designa con él "todo lo que no es causado naturalmente". Precisamente al pretender explicar "qualiter aliquid dicitur supernaturale" incluye en ese término todo lo que de algún modo está fuera de lo puramente natural, desde lo sobrenatural "quoad modum", hasta las perfecciones estrictamente sobrenaturales.

Y no sólo de ordinario Escoto emplea en este sentido lato el término "sobrenatural", sino además nos consta ciertamente

131 *Oxon.* 4, d. 10, q. 8, n. 5; *Report.* ibid. n. 4; *Oxon.* 1, Prolg. q. 1, n. 21.
132 *Oxon.* 1, Prol. q. 1, n. 22.
133 *Oxon.* 4, d. 43, q. 4, n. 5.
134 *Oxon.* 2, d. 29, q. 1, nn. 4, 5, 6.
135 *Oxon.* 2, d. 3, q. 9, n. 7 y 16.
136 *Report.* 4, d. 10, q. 9, nn. 6-11.
137 *Ibid.* n. 8.
138 *Oxon.* 2, d. 3, q. 9, n. 7.

que en los dos textos, cuyo sentido estudiamos, el "supernaturale" no es tomado por Escoto en sentido riguroso para designar únicamente las perfecciones estrictamente sobrenaturales, pues el punto central de la discusión es precisamente la sobrenaturalidad de la presencia eucarística, como obstáculo para su natural conocimiento.

Teniendo en cuenta el empleo que en general hace Escoto del término "sobrenatural" y constándonos que en nuestro caso lo emplea en el mismo sentido, resulta obvio y claro que el sentido que Escoto da a ambos textos "naturale et supernaturale non distinguunt naturam in se, sed tantum in comparatione ad agens..." [139], de nigún contradice lo que tan claramente dice Escoto en otros pasajes acerca de la intrínseca sobrenaturalidad de la gracia. Escoto quiere decir solamente: porque la presencia eucarística sea sobrenatural, no por eso es naturalmente incognoscible; pues el que una cosa sea sobrenatural, no lleva consigo *necesariamente* el ser entitativamente de un orden superior al de lo natural, sino sólo el tener un origen superior al de éste: porque una cosa sea producida sobrenaturalmente —que es lo que según Escoto separa todo lo que de algún modo es sobrenatural de lo puramente natural—, no por eso es necesariamente en sí misma entitativamente más perfecta [140]:

> ...ideo enim aliquid dicitur supernaturale, quia a supernaturali agente; naturale vero quia a naturali agente, sed habitudo ad agens, aliud et aliud, non *necessario* concludit aliquid esse aliud et aliud in se [141] comparatio ad agens *tantum* non facit aliquid in se perfectius [142].

139 *Oxon.* 4. d. 10, q. 8, n. 9; *Report.* ibid. q. 9, n. 8

140 MASTRIO *Collationes Disput. Theolog.*, vol. I, disp. 6, q. 2, a. 3, n. 75) interpreta este pasaje en el sentido de que Escoto, reconociendo la sobrenaturalidad intrínseca de las formas sobrenaturales, afirma que su sobrenaturalidad sólo puede explicarse o definirse por orden a algo extrínseco a saber, su causa eficiente. Esta explicación nos parece que no puede admitrse en el contexto en que el texto estudiado se encuentra; pues Escóto trata de probar que la sobrenaturalidad de una perfección no obsta a su natural cognoscibilidad. Y para estó nada conduce el sentido que Mastrio atribuve al texto; la dificultad de la cognoscibilidad natural proviene de la sobrenaturalidad de la perfección, que en nada varía, porque se la defina de un modo o de otro.

141 *Oxon.* Ibid. q. 8, n. o.

142 *Rep.* Ibid. q. 9, n. 8.

Pero Escoto ha afirmado que no solamente la presencia eucarística, perfección no estrictamente sobrenatural, sino aún la gracia puede ser conocida natural e intuitivamente por el entendimiento angélico: ¿cómo salvar así la sobrenaturalidad intrínseca de ésta?

Escoto responde negando que de la sobrenaturalidad del objeto cognoscible se siga que tal objeto sólo puede ser conocido sobrenaturalmente: no se puede concluir que la sobrenaturalidad del objeto exija, algo sobrenatural de parte de la facultad cognoscitiva: una cosa es la sobrenaturalidad del objeto, y otra la sobrenaturalidad en la facultad cognoscitiva: la primera no implica la segunda:

...licet sit ens supernaturale est cognoscibile naturaliter, ita quod supernaturalitas non determinet cognoscibilitatem sed entitatem; et est in se naturale cognoscibile et potest naturaliter cognosci, licet sit ens supernaturale et supernaturale causetur [143].

No contento con establecer tal distinción (cuyo valor es, sin duda, muy discutible), Escoto trata de hallar pruebas para refozarla y las pruebas por él aducidas nos llevan al punto céntrico de la cuestión, pues en ellas compara entitativamente las perfecciones sobrenaturales con las de orden natural y de esta comparación saca la conclusión de que la sobrenaturalidad de las perfecciones creadas, una vez puestas en la existencia, no obsta a su natural cognoscibilidad.

Escoto afirma que todo ser sobrenatural creado pertenece a alguno de los predicamentos o categorías ontológicas del ser natural creado: lo sobrenatural, en cuanto tal, no constituye ninningún predicamento especial: la caridad v. g. entra en el predicamento "cualidad":

...Charitas, licet sit ens supernaturale... postquam posita est in esse vera est perfectio naturalis ipsius voluntatis, quia in prima specie Qualitatis [144].

143 *Report.* 4, d. 10, q. 9, n. 11; *Oxon.* ibid, q. 8, nn. 11-12.
144 *Rep.* 4, d. 10, q. 9, n. 8.

virtutes theologicae, ut Charitas et huiusmodi, sunt in determinata specie Qualitatis [145].

Más aún, una perfección sobrenatural puede pertenecer a una categoría o predicamento inferior al de una perfección de orden natural:

...substantia enim in se est eminentior et perfectior naturaliter omni accidente in natura sua et tamem aliquod accidens potets esse supernaturale et substantia naturalis [146].

...imperfectum potest esse supernaturale et naturale aliquod potest esse perfectius eo; sicut omnis substantia est simpliciter perfectior omni accidente. Et tamen alicui substantiae, quae est ens naturale, potest inesse aliquod accidens supernaturale [147].

Nótese que en todos los textos citados en esta discusión Escoto gradua y jerarquiza la perfección ontológica de los seres creados únicamente según el puesto que por razón de su entidad les corresponde en la escala de los predicamentos. Pero en otro pasaje definitivo para el punto discutido, Escoto establece entre lo natural y lo sobrenatural una comparación completa bajo todos los aspectos y no sólo bajo el punto de vista de lós predicamentos:

...supra totum genus qualitatum *nobilissimarum, quales sunt qualitates supernaturales*, potest poni, quod est infimum generis superioris, puta, infima substantia: *Quia totum genus substantiae excedit totum genus Qualitatis;* nec est inconveniens quod minima *substantia* in perfectione naturali, excedat *accidens* quodcumque; licet aliquod accidens, ut *in perfectione supernaturali*, hoc est, in coniungendo obiecto supernaturali, *excedat substantiam*: tale enim accidens non dicitur *ex se perfectum*, sed ex hoc quod coniungit immediate cum obiecto perfecto [148].

Reconociendo que la categoría "Sustancia" está por encima de la "Accidente" y que por lo tanto un accidente sobrenatural,

145 Oxon. ibid. q. 8, n. 9.
146 *Rep. ibid.* n. 8.
147 *Oxon.* ibid. q. 8, n. 9.
148 *Oxon.* 3, d. 13, q. 4, n. 13.

ex se, es decir, por razón de su entidad accidental, pertenece a un predicamento inferior al de una perfección natural sustancial. Escoto reconoce en ese accidente sobrenatural un aspecto intrínseco en virtud del cual es superior a todo perfección de orden natural: el de poner el objeto sobrenatural por excelencia —Dios inmediatamente poseído— al alcance del hombre:

Al afirmar Escoto que las perfecciones sobrenaturales creadas entran dentro de los mismos predicamentos que las perfecciones de orden natural, no por eso niega toda diferencia intrínseca entitativa entre unas y otras: ¿acaso todas las formas que pertenecen al predicamento sustancia o a un mismo predicamento son entre sí de la misma perfección intrínseca? Escoto piensa que es suficiente el que las perfecciones subrenaturales, v. g. la gracia, pertenezcan a un determinado predicamento para que puedan ser naturalmente conocidas por el angel:

> ...charitas... quia in prima specie qualitatis, potest naturaliter ab angelo cognosci, cum sit determinata species universi [149].
> ens supernaturale... postquam... positum est in esse, naturaliter potest cognosci, ut quoddam ens naturale in se et formaliter in determinata specie Qualitatis vel Substantiae vel alicuius alterius generis determinata [150].

Discutible, sin duda, el valor de este argumento para probar que lo sobrenatural creado, una vez existente, puede ser natural e intuitivamente conocido por el entendimiento angélico; pero que nos demuestra que, si Escoto afirma esto último, no es porque piensa que entre la gracia y lo natural no hay diferencia alguna intrínseca por razón de su misma entidad, sino sólo que la diferencia no es tal que la gracia, en virtud de su sobre-
cie Qualitatis vel Substantiae vel alicuius alterius generis determinati [150].

149 *Rep.*, 4, d. 10, q. 9, n. 8.
150 *Report.* ibid. q. 9, n. 11.
151 La oposición que Escoto reconoce existir entre la gracia y el pecado no destruye tampoco la intrínseca sobrenaturalidad de aquella. Escoto, es cierto, niega que haya entre ambos oposición formal. *Oxon.* 4, d. 16, q. 2, nn. 5 y 6; *Report.* ibid. Pero con esto sólo quiere negar una oposición física e inmediata entre ambos, tal como existe entre una forma y su forma contraria, v. g. lo blanco y lo negro, de modo que la mera presencia de una sea por sí misma razón suficiente de la desaparición de la otra. Escoto, aún supuesto el pecado, exige para la desaparición de la gracia, una intervención de Dios, que es el único capaz de aniquilarla, como también de crearla. Pero esto no es negar toda oposición: Escoto reconoce oposición

En conclusión: lejos de considerar Escoto a las perfecciones sobrenaturales diversas y superiores a las de orden natural, sólo por razón de su origen, reduciendo así su sobrenaturalidad a una relación o a una denominación extrínseca fundada en su origen sobrenatural, afirma que es precisamente por su mayor perfección intrínseca por lo que exigen un origen superior:

...concedo quod fides infusa est perfectior habitus simpliciter quocumque habitu acquisito eo quod *ratione* suae perfectionis non potest causari nisi a Deo in ratione causae, ut causat obiectum vel per alium modum supplendo vicem obiecti [152].

Una vez expuesto en sus líneas esenciales el pensamiento de Escoto acerca de lo sobrenatural, es preciso que completemos la exposición iniciada al comienzo del capítulo acerca de la necesidad de la revelación. Para probar la necesidad de la revelación para el hombre viador, Escoto aduce, como ya vimos un argumento que sólo prueba la necesidad de la revelación para un entendimiento, cuya actividad depende de la imaginación y los sentidos.

Su teoría acerca del acto meritorio proporciona a Escoto un segundo argumento: nuestros actos meritorios no son razón suficiente y necesitante de la gloria: aún supuesto el mérito sobrenatural, Dios nos da la gloria libremente en virtud de una aceptación gratuita de los mismos: acto libre de la voluntod divina que no puede ser conocido naturalmente, sino sólo por revelación:

...beatitudo confertur tamquam praemium pro meritis eius quem Deus acceptat tamquam dignum tali praemio; et per consequens nulla naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescumque, sed contingenter datur a Deo, actus aliquos in ordine ad ipsam tanquam meritorios acceptante. Hoc autem non est naturaliter scibile, ut videtur, quia in hoc errabant Philosophi ponentes omnia quae sunt a Deo immediate, esse ab eo neces-

moral y mediata. Mas aún, Escoto admite que ni Dios puede "de potencia absoluta" hacer que estén simultáneamente en el alma la gracia y el pecado: "hoc includeret contradictionem". *Report.* 4, d. 16, q. 2, n. 27.

152 *Oxon.* 3, d. 23, q. unic, n. 19; cfr. *Rep.* 3, d. 23, q. unic., n. 25.

sario. Saltem alia duo membra sunt inmanifesta; non enim potest sciri naturaliter acceptatio voluntatis divinae, ut puta tamquam contingenter acceptantis talia vel talia digna vita aeterna; et quod etiam illa sufficiant, dependet mere ex voluntate divina circa ea ad quae contingenter se habet; ergo... [153].

Tal argumento, supuesta verdadera la teoría de Escoto acerca del mérito, prueba la necesidad de la revelación igualmente para cualquier entendimiento, pues se basa en la incognoscibilidad natural de un acto libre de la divina voluntad.

Rechazada dicha teoría y una vez admitido que, supuestos los actos meritorios, Dios no puede menos de dar la gloria, el argumento de Escoto cae por su base.

Sin embargo aún en este caso hay en él algún elemento aprovechable. En efecto: Escoto afirma que la aceptación de los méritos es naturalmente incognoscible, porque incluye un acto libre de parte de Dios: lo que es gratuita y libremente dado por Dios, lo que depende tan sólo de su voluntad, no puede ser conocido sino por revelación:

...beatitudo... contingenter datur a Deo... Hoc autem non est naturaliter scibile... Non enim potest sciri naturaliter acceptatio voluntatis divinae, ut puta tamquam contingenter acceptantis talia vel talia digna vita aeterna... dependet mere ex voluntate divina... [154].

Ahora bien: la visión de la esencia divina, por razón de su sobrenaturalidad, por ser naturalmente propia de solo Dios, es concedida por Dios al ser intelectual creado "mere voluntarie" [155]. Por lo tanto, si es verdad que Escoto no llegó a aducir expresamente el argumento de la sobrenaturalidad del fin último para probar la necesidad de la revelación, no lo es menos que este argumento es del todo conforme a su pensamiento, pues estableció las dos premisas en las que se apoya su valor: a saber, que la visión de la esencia divina sólo puede convenir al entendimiento creado mediante un acto plenamente libre y gratuito de Dios y que tal acto sólo por revelación puede ser conocido.

153 *Oxon.* I, Prol. q. I, n. 8; cfr. *Ibid.* n. 13.
154 *Oxon.* I, Prol. q. I, n. 8.
155 *Quodl.* q. 14, n. 10; cfr. Ibid. nn. 17-18.

Cayetano no prestó atención al argumento que a favor de la necesidad de la revelación le proporciona a Escoto su teoría acerca del mérito. Fiel al pensamiento de S. Tomás, no puede menos de rechazar dicha teoría [156].

Por otra parte concentró toda su atención en el primer argumento aducido por Escoto para probar la necesidad de la revelación, a saber, la suprasensibilidad del fin último, porque tal y como lo propone el Doctor Sutil supone en la naturaleza humana una tendencia natural innata hacia la visión de la esencia divina, que Cayetano no podía admitir, porque, según él, lógicamente conduce a la conclusión de que se puede llegar a conocer naturalmente, que tal visión es de hecho nuestro último fin [157].

Según Escoto el ángel y el alma separada del cuerpo pueden conocer naturalmente, si no el hecho, sí la posibilidad de que un entendimiento creado sea elevado por Dios a la visión de su esencia.

Es éste un corolario que se desprende necesariamente de dos de sus principios: a) todo ser intelectual creado, tiene una tendencia esencial, identificada con su propia naturaleza, que le inclina hacia el conocimiento intuitivo de Dios; b) el ángel y el alma separada conocen intuitivamente su propia naturaleza [158].

Escoto, no sólo puso así las dos premisas, sino que advirtió su consecuencia, a saber, que un entendimiento creado no dependiente del cuerpo en sus operaciones (ángel o alma separada), al intuir la propia esencia, no podría menos de percibir en ella su más honda e íntima tendencia, con ella identificada, y, a través de ella, saber cuál es el término de ella.

A la objeción de que

...ex cognitione naturae in se potest finis eius cognosci demonstratione quia... Si igitur natura hominis est naturaliter cognoscibilis homini, naturaliter etiam erit cognoscibilis ista potentia ut est talis naturae, et per consequens ordinabilitas talis naturae ad finem ad quem fides et charitas disponit... Item homo naturaliter appetit finem istum quem dicis superna-

156 *In 1-2 S. Th.* q. 114. a. 3, nn. 3-6.

157 *De Potent, Neutra,* q. 2, quoad 4m, quarto; *Opuscula,* vol. 3, tract. 3.

158 *Oxon.* 2, d. 3, q. 8, n. 8 y 14; 4, d. 10, q. 9, n. 7; *Ibid.* q. 8, n. 5; d. 45, q. 9, nn. 2, 3, 4, 12, 13.

turalem: igitur ad istum naturaliter ordinatur; ergo ex tali ordine potest concludi iste finis ex cognitione naturae ordinatae ad ipsum [159].

responde Escoto: que la consecuencia es verdadera, pero que en esta vida no conocemos la naturaleza de nuestra alma intuitivamente:

Non enim accipit propositio illa quod non possit aliter cognosci finis; bene enim est verum quod si substantia sub propria ratione cognosceretur ex natura sic cognita posset eius causa per se cognosci demonstratione quia; sed non cognoscitur a nobis aliqua substantia nunc... [160].

Pero en la vida presente el alma no puede conocerse a sí misma de este modo, porque se lo impide su dependencia de los sentidos:

...licet ne mens sit eadem sibi, non tamen pro statu isto est proportionalis sibi tanquam obiectum [161].

...dictum Augustini (mens nota est sibi) 14 de Trinit, cap. 4, debet intelligi de actu primo sufficiente omnino ad actum suum secundum, sed nunc impeditur, propter quod impedimentum, actus secundus non elicitur a primo [162].

Finalmente Escoto formula expresamente la conclusión de tales premisas: un entendimiento no impedido por los sentidos podría conocer naturalmente que el alma es capaz de la visión beatífica:

Videtur tamen mihi quod per rationem naturalem potest probari sublata imperfectione status istius quoad cognitionem, quod potest cognosci quod natura humana sit capax beatitudini verae [163].

159 *Oxon.* 1, Prol. q. 1, n. 9.
160 *Ibid.* n. 11.
161 *Oxon.* Ibid. n. 11.
162 *Oxon.* Ibid. n. 13.
163 *Oxon.* 4, d. 49, q. 8, n. 4.
No quiere decir Escoto en este texto que podamos *ahora* saber por sola razón natural que el alma humana será después en la otra vida capaz de ver a Dios, —si esto dijera Escoto estaría en flagrante contradicción con lo que acaba de decir en *Oxon.* 4, d. 43, q. 2, n. 32 y en *Report.* ibid. n. 29, y en la misma q. 8, d. 49, *Oxon* 4, nn. 2-3; sino que un entendimiento puro podría probar que se puede conocer naturalmente que el alma es capaz de ver a Dios. Así interpretan a Escoto LYCHETO.

El término *Beatitudo* designa aquí ciertamente la visión beatífica, pues Escoto en el mismo párrafo lo considera equivalente al conocimiento de Dios *ut est in particulari,* por oposición a *in universali.*

En esta vida, por razón de que nuestro entendimiento depende de la imaginación en su actividad cognoscitiva, el alma no se conoce intuitivamente a sí misma y por eso no conoce este aspecto según el cual es capaz de ser elevada a la visión de la esencia divina [164].

No se puede menos de reconocer que la doctrina de Escoto acerca de la necesidad de la revelación está en perfecta armonía con su teoría de lo sobrenatural:

a) necesidad de la revelación, por ser la visión de Dios un fin sobrenatural en su consecución e implicar ésta, en consecuencia, un acto libre de la voluntad de Dios, solamente cognoscible por revelación;

b) necesidad especial para el hombre en esta vida, porque, al no conocer intuitivamente su propia alma, no conoce tampoco naturalmente la capacidad o posibilidad, que ella posee, de ser elevada a la visión de la esencia divina;

c) esta necesidad especial no existe para el ángel y el alma separada del cuerpo, los cuales a través de la propia esencia conocen que el término de su apetito natural es la visión de la esencia divina, y, por lo tanto, conocen así la posibilidad de ser elevados a dicha visión.

II. Lo natural y lo sobrenatural según Cayetano

Una vez que hemos examinado y expuesto lo que constituye el núcleo de la teoría de Escoto acerca de lo sobrenatural, podemos valorar la crítica que Cayetano hace de dicha teoría, y determinar de este modo la posición tomada por éste en el presente problema teológico. Comencemos exponiendo los conceptos mismos de Cayetano acerca de lo natural y lo sobrenatural.

In. l. I Sent. Scoti. Prol., q. 1. n. 35, 41; VIGUERIO. *In I Sent. Scoti*, Prol. q. 2, fol. 2 v, col. 2; HICQUEY, *In 4 Sent. Scoti.* d. 49, q. 8, n. 3; RADA, *Controversilae,* vol. 1; Controv. 1, a. 3, ad 7.

164 *Oxon.* 1, Prol. q. 1, n. 7; 4, d. 49, q. 8. nn. 2-3; *Report.* ibid. q. 7, nn. 2-3.

Dios ha querido de hecho, dice Cayetano, darse a participar a los seres contingentes según una doble categoría de perfecciones: unas naturales y otras sobrenaturales:

...scito quod de facto tantus est divinus amor erga universum ut non suffecerit Deo communicare se per naturales participationes, creando universum ex tot essendi participationibus constitutum quot divina bonitas naturaliter participabilis secundum ordinem suae sapientiae erat; sed, cum videre Deum fruique aperte Deo soli divinae naturae naturale sit et *esse possit,* ac per hoc creatae et creabiles naturae non poterant naturali participatione habere divinam visionem ac perfectam fruitionem; communicavit per gratiam quod incommunicabile erat per naturam et effecit omnes intellectuales et rationales creaturas habiles ad divinam visionem et fruitionem ex hoc ipso quod ordinavit eas ut essent divinae naturae consortes per gratiam, et ad id quod soli Deo naturale est, scilicet videre Deum et frui Deo, pervenire possent [165].

De esta doble participación del ser divino resultan en los seres creados, dos órdenes: el orden de la naturaleza y el orden de la gracia: la separación bien clara y definida de ambos órdenes destaca muy fuertemente en los escritos de Cayetano:

...adverte bona creata distingui in duos ordines. Unus est ordo naturae, alter est ordo gratiae. In primo ordine sunt omnes *substantiae creatae et proprietates, actiones, passiones et quaecumque quomodolibet eis naturaliter conveniunt.* In secundo autem quantum ad propositum spectat, inveniuntur quaedam res quae ita sunt de ordine gratiae, ut sint de genere Dei, ut charitas, et lumen gloriae [166].

Al orden natural pertenecen, ante todo, los constitutivos esenciales de los seres creados: luego las propiedades, que se derivan necesariamente de la esencia, los hábitos y facultades que requiere para su actividad: por último, el fin propio del ser de que se trata, en cuya consecución está su última perfección:

—triplex est perfectio rei, scilicet prima, secundum quam res *constituitur* in suo esse, sicut prima perfectio hominis est esse suum subtantia-

---

165 *In* 2-2 S. *Th.,* q. 2, a. 3, n. 7.
166 *Jentacula,* 2, q. 2.

le. Secunda vero est, secundum quam est potens proxime ad suas perfectas operationes, sicut vires animae et habitus eas informantes, quibus homo in perfectam operationem potest exire. Tertia autem perfctio est, secundum quam coniungitur suo fini... nihil enim, tunc, deficit eorum quae ad perficiendum hominem ei exiguntur [167]

Finalmente al orden natural pertenece todo lo que las facultades naturales de los seres creados pueden alcanzar [168].

La causalidad divina afecta a los dos órdenes, pero de diverso modo: pues el orden natural tiene por causa a Dios, como "primum agens" "quasi suprema natura" "per influentiam generalem", como creador, conservador y ordenador del mismo, mientras que lo sobrenatural tiene su origen en Dios, "ut tale agens, puta glorificador", "per specialem influxum" [169].

Cayetano no sólo indica así de un modo descriptivo las perfecciones que integran ambos órdenes, natural y sobrenatural, sino que señala de un modo preciso el aspecto formal que separa unas de otras, es decir, la razón por la cual las unas son naturales y las otras sobrenaturales:

...supernaturale est quod supra facultatem ordinis creaturis *debiti* in eis inest. Omnes enim naturalia a supernaturalibus distinguimus frequenti usu per hoc quod aliquid sit secundum *debitum* naturae ordinem et aliquid sit supra illum [170].

Cayetano no se detiene a justificar esta división de lo sobrenatural y lo natural mediante los conceptos de gratuito y debido: la supone como cosa obvia y comunmente admitida. Desde luego en su concepto y terminología, "natural" equivale a "debido" y "sobrenatural" a "gratuito":

...cum privatio ista (iustitiae originalis) non sit negatio alicuius *naturalis* sed *gratuiti* tantum [171].

---

167 *De Ente et Essentia*, q. 12 (Edit. DE MARÍA, p. 163-164).
168 *In 2-2*, q. 85, a. 1, n. 2.
169 *In I S. Thom.* q. 105. a. 8, n. 2.
170 *Opusc. De Pot. Neutra*, q. 2, quoad 3.
171 *In 1-2*, q. 109, a. 2, n. 2.

...*gratuitum* autem dicitur quod *non debetur* naturae, sed gratis datur [172].

...Christus omnibus membris vel perpetuis vel secundum praesentem institiam meruit primam gratiam et hunc sibi incorporari: huic tamen et hic his incorporari Christo *gratuitum* non *debitum* est [173].

Infantes (in limbo)... de iusta poena non tristabuntur. Maxime, quod cognoscunt se nunquam proportionatos fuisse ad vitam... Quod autem cognoscant genitorem perdidisse non obstat (quod) amisit *gratuitum, non naturale* [174].

Natural es a cualquier ser todo lo que le es debido, todo lo que de algún modo requiere su naturaleza:

Nam *iusti et debiti* ratio sine libero arbitrio naturae invenitur in rebus: iustum namque est aquilae naturae ut habeat rostrum, homini ut habeat manus, gravibus et levibus ut sint in locis suis, feminino sexui ut iungatur masculino: et haec sunt debita illis... [175].

Naturales son en Cristo la plenitud de la gracia y la visión de Dios, porque le son *debidas*, dada su unión sustancial con el Verbo:

...ex hoc ipso quod erat Dei naturalis Filius, debebatur sibi ut natura haberet illa (dona patriae) [176].

...gratiam summae beatitudinis consequi ad gratiam unionis ut proprietas ad substantiam, ut calor ad ignem [177].

...gratia unionis quae, parit gratiam consummatam ut proprietatem [178].

Al recurrir Cayetano a los conceptos de "debido" y "gratuito" para diferenciar lo natural de lo sobrenatural, no hizo sino seguir

---

172 *In I S. Th.*, q. 62, a. 2, n. 2

173 *In Sent.* 3, d. 16, fol. 181v-182r.

174 *In Sent.* l. 2, d. 33, fol. 332, r; cfr. *In I S. Th.*, q. 12, a. 5, n. 6; q. 62, a. 2, n. 2; *In 2-2*, q. 5, a. 2, n. 2; q. 10, a. 1, n. 3; *In E S. Th.*, q. 2, a. 10, n. 1; *Comment. In Evang. Ioannis*, c. 1, v. 16; *Quaestiones de Contritione*, Quaesitum 2, n. 5.

175 *In 1-2*, q. 114, a. 1, n. 2; cfr. *In I*, q. 21, a. 4, n. 4.

176 *In 3 S. Th.*, q. 23, a. 4, n. 3.

177 *Ibid.* q. 24, a. 1, n. 2.

178 *Ibid.* n. 3; cfr. *S. Th.* 3, q. 14, a. 4 in c.

fielmente a S. Tomás. Fué precisamente con estos conceptos con los que el Doctor Angélico dió una claridad admirable a su concepción de lo sobrenatural [179].

Cayetano sigue de igual modo a S. Tomás al explicar en qué sentido puede decirse que Dios debe algo a las creaturas; no añade ningún elemento nuevo a la explicación del Angélico, y él mismo es consciente de ello, pues tanto en In Iam S. Th. q. 21; a. 4, como en In 1-2, q. 114, a. 1, se limita a resumir a S. Tomás y remitirse a él para una ulterior explicación:

Nec Deus propter hoc debitor creaturae constituitur, sed sibi ipsi, debet enim sapientiae ac voluntatis suae ordinem implere... Cum enim voluntas sua nihil velit nisi secundum rationen sua sapientiae, quae est lex iustitiae, secundum quam eius voluntas recta est et iusta, quidquid secundum voluntatem suam facit, iuste facit: sicut nos secundum legem iuste facimus: sed nos quidem secundum alicuius superioris legem: ipsi vero sibi lex et ideo, si contra voluntatem suam faceret, iniuste faceret utpote contra legem [180].

Dios en último término sólo es deudor a Sí mismo. Pero una vez que voluntariamente ha dispuesto hacer algo (In I S. Th. q. 21, a. 4, n. 3) no puede menos de querer obrar sabiamente dando a cada ser lo que su naturaleza requiere: al proceder así, conforme a su sabia y voluntaria disposición "quasi sibi ipsi solvit debitum":

...Deus nulli potest esse debitor nisi sibi; idcirco sicut in rebus naturalibus Deus, dando manus homini, marem feminae, etc. dat debita rebus ex ordinatione sua, scilicet ipsius Dei, ac per hoc quasi sibi ipsi solvit debitum, et sic ibi et ratio iusti, ut in II Contra Gent. cap. XXIX habes diffuse; ita in redditione mercedis debitae merito humano, Deus non aliter potest constitui debitor nisi pro quanto ab ipsomet Deo praesupponitur ordinatus actus ille ad consequendum mercedem illam; sic enim Deus constituitur debito sibi ipsi, et reddendo nobis mercedem, suae satisfacit ordinationi [181].

179 *Comp. Theol.* c. 214; *In Boeth. De Trin.* q. 3, a. 1, ad 2 m; *S. Th.* *1-2*, q. 24, a. 2, in c.; q. 2, a. 3, in c.; *De Verit.*, q. 6, a. 2, in c.; *C. Gent.*, 1. 2, c. 29; *In Sent.* 4, d. 46, q. 1, a. 2, qa. 4, sol. 1, ad 2m.
180 *In Sent.* 2, d. 26, fol. 308, r.
181 *In 1-2*, q. 114, a. 1, n. 3.

Esta explicación de Cayetano no es sino un eco de la doctrina del Angélico [182]:

Finis autem divinae voluntatis est ipsa eius bonitas, quae non dependet ab aliquo alio; unde ad hoc quod habeatur a Deo, nullo alio indiget; et ideo voluntas eius non inclinatur primo ad aliquid faciendum per modum debiti, sed liberaliter tantum, in quantum est bonitas eius in opere manifesta. Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit: ex suppositione liberalitatis ipsius *per modum debiti cuiusdam* sequitúr quod faciat ea sine quibus res ipsa volita *esse non potest*; sicut si facere vult hominen, quod det ei retionem [183]

Es, por lo tanto, mediante las nociones de debido y gratuito cómo Cayetano distingue lo natural de lo sobrenatural.

Dentro de lo sobrenatural Cayetano distingue perfectamente lo sobrenatural "ex modo consequendi tantum" de lo sobrenatural "ex ipsa substantia seu quidditate" [184].

Es preciso señalar que, al leer a Cayetano, llama la atención su afán continuo por hacer destacar la sobrenaturalidad intrínseca de las perfecciones estrictamente sobrenaturales —gracia y lumen gloriae— y sobre todo su sobrenaturalidad absoluta, respecto de cualquier ser creado o creable, en cuanto son perfecciones de orden divino:

...(gratia) disponit in ordine ad naturam superiorem divinam... (est) superioris ordinis supernaturalis simpliciter et divini [185].

Elius autem immediatus effectus est dare esse divinum naturae [186].

La gracia por ser ella una perfección "de genere divino et

---

182 De igual modo al explicar la noción de "debitum" en los actos meritorios Cayetano no hace sino seguir la explicación de S. Tomás. Cfr. *In 1-2*, q. 114, a. 1, nn. -23; *Comment. in Evang. Matthaei*, c. 20, v. 4-6; *De Fide et operibus*, c. 9; *Commem. in 2 ad Tim.*, c. 4, v. 8.

183 *De Verit.* q. 6, a. 2 in c.; cfr. *S. Th.* 1, q. 21, a. 1, ad 2 et 3; 1-2, q. 111, a. 1, ad 2m; *Contra Gent.*, 1. 2, c. 29; *In Sent.* 4, d. 16, q. 1, a. 2, quaestiuncula 4, sol. 1, ad 3 et 4.

184 *In I S. Th.*, q. 12, a. 5, n. 6; cfr. *In 2-2*, q. 171, a. 2, n. 7; *In 3*, q. 76, a. 7, n. 6 y 9; In 1-2, q. 62, a. 3, nn. 3-4.

185 *In Sent.* 2, d. 26, fol. 303, v.

186 *In Sent.* 2, d. 26, fol. 303, v; cfr. *In 1-2 S. Th.*, q. 12, a. 5, n. 5 y6; *In 3*, q. 76, a. 7, n.6.

Dei [187], "ex suae cognationis origine" [188], "perficit ad deiformitatem [189], "est deficativa formaliter naturae rationalis" [190], es en el hombre el "primum principium formale esse supernaturalis" [191], "est primum et immediatum principium essendi supernaturaliter" [193], hace al hombre partícipe de la naturaleza divina [193].

Cayetano se esfuerza por penetrar y hacer destacar, mediante comparaciones y argumentos, todos los aspectos que nos revelan que la gracia es una perfección de orden divino. Véase su bello comentario al "ex Deo nati sunt" de S. Juan, cap. 1, v. 13, paralelo en inspiración y contenido al que hace in Jent. 2, q. 2:

Sed ex Deo nati sunt: non dicit facti sunt, sed nati sunt: et similiter non dicit *a Deo* (velut ab extrinseco), sed *ex Deo, velut homogenio*. Ad significandum filios Dei spectare ad genus divinum: *hoc est* ordinem incommunicabilem, ut sit naturalis quibuscumque substantiis aliis a Deo, quantumcumque excellentibus tam factis, quam factibilibus. Est *enim* ille aeternae felicitatis ordo rerum supernauralium non respectu huius vel huius, sed simpliciter et absolute: *quia* est constitutivus in his quae *propria sunt Deo*: quale sunt videre Deum, sicuti est, Trinum et Unum, frui ipso Deo simpliciter et inamissibiliter. Hoc est enim esse filios Dei consummate: et propterea ex ipso Deo nasci oportet: utpote ad divinum genus inamissibiliter elevatos [194].

En la creación de las perfecciones de orden natural Dios se ha como el artista respecto de su obra, a la que nada comunica de su propia naturaleza: pero la gracia es una perfección de orden connatural a Dios: Dios pone en ella algo (participado) de su propio ser:

Bona creata primi ordinis (naturalis) se habent ad Deum ut artificiata ad artificem: quae sunt aliena a natura artificis: ut domus, arca, navis et

187 *Jent.* 2, q. 2.
188 *In 2-2 S. Th.*, q. 23, a. 2, n. 4.
189 *In 1-2*, q. 110, a. 4, n. 6.
190 *In 1-2*, q. 112, a. 2, n. 2.
191 *In 1-2*, q. 110, a. 2, n. 2.
192 *In Sent.* 1. 2. d. 26. fol. 305. r-306. r.
173 *In 2-2*, q. 23, a. 1, n. 1.
194 *Comment. in Ioann. Evang.* c. 1, v. 1.

alia huiusmodi testantur relate ad suos artifices. Charitas autem et lumen gloriae, quae supremum tenent in secundo ordine, se habent ad Deum ut connaturalia ad id cui sunt connaturalia: ut ea quae sunt secundum naturam ad naturam: sicut calere ad ignem, sicut moveri deorsum ad grave. Quod ex eo cognoscere potes: quia nihil horum potest esse natura aut connaturale alicuius creaturae creatae vel creabilis [195].

Por eso, para penetrar la naturaleza de la gracia es preciso, según Cayetano, considerarla según el modo de ser natural del mismo Dios, al que es connatural, como para entender la naturaleza del calor es preciso referirla y reducirla a la naturaleza del fuego, al que es esencialmente connatural:

Ad evidentiam huius rei scito quod, cum formae accidentales a substantialibus proficiscantur, oportet efficaciam formarum accidentalium in substantiarum virtutes resolvere quibus sunt connaturalia accidentia illa secundum se vel sua principia: ut patet de calore connaturali primo substantiae ignis: eius enim efficacia, ubicumque inveniatur, in ignem resolvitur:... Propter quod, cum charitas talis forma accidentalis sit ut *nulli creaturae factae vel factibili connaturalis esse possit, sed soli divinae substantiae,* non secundum accidentis naturam sed substantialiter connaturalis sit; efficacia eius, in quocumque reperiatur, secundum *divinitatis naturam* pensanda est et in Deum resolvenda ut proximum et connaturale eius principium [196].

Siendo así de orden divino, la gracia es una perfección totalmente commensurada por su propia naturaleza a Cristo, y no puede menos de convenirle a modo de propiedad natural:

...ipsa natura humana secundum se nullam habet proportionem aut commensurationem ad assumptibilitatem, quia nullam habet potentiam pasivam ad ea quae omnem naturalem ordinem transcendunt... Gratia, autem, secundum se totaliter perfecta, quia *ex proprii ordinis utpote supernaturalis* ac divini *ratione* ad supernaturale ac divinum quid ordinatur; par est ut suapte natura ad unionem personalem, in sui summa plena perfectione or-

195 *Jentacula*, 2, q. 2.
196 *In 2-2 S. Th.*, q. 23, a. 2, n. 4.

dinetur ac commensuretur. ac per hoc non per accidens, sed per se a divina sapientia ad unionem personalem ordinatur [197].

Si Cristo es Hijo natural de Dios, engendrado de su divina sustancia, el hombre se hace hermano de Cristo al recibir en sí el ser divino de la gracia:

...Decreti sunt enim homines conformes secundum hanc imaginem pro quanto ad imitationem filii naturalis omnes erunt filii Dei ut ipse sit Filius Dei primogenitus in multis fratribus... Consistit autem haec imago conformitatis ad Filium Dei in duabus conditionibus... Altera est participatio glorae Filii Dei secundum quod est Filius Dei. Et haec conditio est qua nunc sumus filii Dei, tandem autem apparebit gloriosa haec filiatio. Et hanc conditionem esse prncipaliter intentam a Paulo hic apparet ex eo quod loquitur de filio Dei et de fratribus [198].

De orden divino es igualmente el "lumen gloriae" que se ha respecto de la esencia divina, como la disposición última respecto de la forma: por eso debe ser del mismo orden que ella:

Et hic sequitur divinam essentiam et lumen gloriae esse eiusdem ordinis, eo modo quod dispositio ultima et forma sunt eiusdem ordinis, scilicet, quoad connaturalitatem: quia scilicet cuicumque naturale est unum et reliquum, et cui non unum, neurum [199].

Intuir la divina esencia es una perfección de orden divino, porque es naturalmente exclusiva de Dios [200]: pero, una vez informado y divinizado el entendimiento humano por el "lumen gloriae" puede intuir immediatamente la esencia divina:

...non naturae sed gloriae lumen constituit intellectum in quadam deiformitate; ex hoc namque quod divinae naturae participes fimus, possumus eum videre [201].

197 *In 3 S. Th.*, q. 7, a. 12, n. 6.
198 *Comment. in Epist. ad Rom.* c. 8, v. 29.
199 *In I S. Th.* q. 12, a. 5, n. 11.
200 *Comment. in Epist. ad Coloss.*, c. 1, v. 7; *In Evang. Ioann.* c. 6, v. 6; *In Evang. Lucae*, c. 10, v. 22; *Comment. ad Rom.*, c. 1, vv. 18-20; *Ad Cor.* I, c. 3, v. 4; *In 2 Pet.*, v. 3.
201 *In I S. Th.*, q. 12, a. 6, n. 3.

Cayetano, como ya se habrá podido notar en varios de los textos citados, explica siempre el que la gracia y el "lumen gloriae" son perfecciones de orden divino, diciendo que son tales que no pueden convenir naturalmente a ningún ser creado o creable, sino sólo gratuitamente: no es que en esto consista su sobrenaturalidad, sino que es una consecuencia de la misma:

Non solum pares Angelis (quod Matthaeus explicavit) sed etiam filios Dei Lucas explicat propter consortium divinae naturae communicatae beatis. Sunt enim adsciti in deiformitatem supra omnem participatam et participabilem naturaliter Dei similitudinem; elevantur siquidem ad divinam similitudinem divini ordinis: hoc est incommunicabilis naturaliter. Et propterea filii Dei eiusdem cum Dei naturae dicuntur, eiusdem siquidem naturae sunt filii cuius est pater [202].

"Similis ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est". Profunda valde est doctrina haec, ex visione Dei sicuti est, rationem reddens similitudinis nostrae ad Deum... Fundatur haec ratio super hoc quod oportet divini ordinis esse omnem qui videt eum sicuti est. Incommunicabilis namque est visio Dei cuicumque creaturae tam factae quam factibili in suis naturalibus quantumcunque excellentibus. Et propterea oportet videntem assumptum esse ad communionem divini ordinis et similem Deo effectum lumine gloriae. Et sic divinae naturae facti consortes (quod est esse similes Deo similitudine divini ordinis) vident Deum sicuti est [203].

Es preciso reconocer por lo tanto, que Cayetano lejos de atenuar en lo más mínimo la sobrenaturalidad intrínseca y absoluta de la gracia, tiene de ella un concepto profundo y la hace resaltar en toda su divina grandeza. No dudamos en señalar como fuentes de inspiración de este hondo concepto de Cayetano acerca de la sobrenaturalidad de la gracia, su conocimiento de la Sagrada Escritura, que se revela en sus excelentes comentarios, y el estudio de S. Tomás [204].

---

202 *In Lucam*, c. 1 20, v. 36.

203 *Comment. in I Epist. Ioannis*, c. 3, v. 2. Cfr. *In I S. Th.*, q. 12, a. 5, nn. 3, 6, 12; *In 1-2*, q. 113, a. 10, n. 5; *In 1-2*, q. 2, a. 3, n. 7; q. 76, a. 7, n. 6.

204 Es curioso notar que no sólo en su comentario a la Suma (cfr. *S. Th.* 1, q. 12, a. 5, ad 3; 1-2, q. 110, a. 1, 2, 3, 4 in c.; 3, q. 2, a. 10, ad 1; q. 3, a. 4, ad 3; q. 23, a. 5, ad 2; q. 62, a. 1 y 2 in c.; 2 *Sent.* d. 23, q. 1, a. 1, ad 5) sino aún en sus comentarios a la Sagrada Escritura Cayetano se inspira en este

En resúmen: la gracia y el lumen gloriae son, según Cayetano, perfecciones de orden divino: de ahí que superan las facultades de cualquier ser creado o creable, tanto en cuanto a ninguno de ellos puede convenirles naturalmente, como en cuanto producen efectos que ninguna naturaleza creada puede causar:

Caritas, gratia, lumen gloriae, supernaturalia sunt; quia superant facultatem omnis naturae creatae et creabilis, tam active quam passive; active quidem quia possunt effectus quos non potest natura aliqua: passive vero quia non possunt fieri aut pullufarea quacumque natúra [205].

Aún cuando la sobrenaturalidad intrínseca y absoluta de la gracia está mucho más clara y repetidamente afirmada y más profundamente concebida en Cayetano que en Escoto, no hay en este punto verdadera diferencia de doctrina entre ambos. También Escoto afirma la intrínseca y absoluta sobrenaturalidad de la gracia que es intrínsecamente de tal perfección, según él, que ningún ser creado o creable puede poseerla por identificación o como natural propiedad sino solamente como gratuito don de Dios [206].

Bajo diversidad de imágenes uno mismo es el pensamiento de ambos. Cayetano dice: así como para conocer la virtud del calor es preciso considerarlo según la naturaleza del fuego, que es la sustancia a que aquel es connatural y de cuya naturaleza participa; así para conocer la virtud de la gracia precisa considerarla según la naturaleza y modo de ser de Dios: "efficacia eius secundum divinitatis naturam pensanda est" [207].

Escoto dice: así como la tierra es el cuerpo esencialmente pesado e inclinado hacia el centro y los demás cuerpos son pesados en cuanto participan de su gravedad; así Dios, Caridad Imparticipada, es esencialmente inclinación de amor hacia Sí y la caridad, que es por su propio modo intrínseco de ser inclinación de amor hacia Dios, es una participación de la naturaleza misma del ser divino [208]. Comparaciones diversas, pero pensamiento

---

punto en S. Tomás para explicar nuestra deificación por la gracia. Cfr. *Comment. in Evang. Ioann.*, c. 1, v. 13; *Comment. in Epist. ad Rom.*, c. 8, v. 29.

205 *In I S. Th.*, q. 12, a. 5, n. 3.

206 *Oxon.* d. 23, q. un., n. 0.

207 *In 2-2 S. Th.*, q. 23, a. 2, n. 4.

208 *Report.* 1, d. 17, q. 2, n. 7; Oxon. 1, q. 5, n. 2.

idéntico; la gracia es una participación de algo propio y exclusivo de la divina naturaleza.

La diferencia entre ambos se halla al explicar uno de los efectos de la gracia: el acto meritorio. Según Cayetano, el acto meritorio, causado como está por la gracia, perfección de orden divino, es de tal naturaleza que la gloria le es debida sin necesidad de la libre aceptación de Dios, que exige Escoto:

...gratia, quae est principium merendi, est aequalis gloriae virtualiter sicut semen arbori. Est enim ratio seminalis respectu vitae aeternae, quia ea sufficienter anima fit gloriosa... ex condignitate autem fit (quod) si non praemiaret esset iniustus, faciens contra legem suam... Voluntas autem eius ordinavit actum meritorium necessario praemiandum vita aeterna, nisi impediatur. Nec inconvenit aliquid ex prius accepto dono fieri debitum, sicut nato nobili nobilitatis usus et adoptato hereditas [209].

...Deus, qui est debitor sibi ipsi, qui ordinavit, non per superadditam ordinationem, ut Scotus, putavit, sed per ipsam gratiam eius actum esse meritorium ex hoc ipso solo quod est a gratia, quod est talis naturae, sicut non potest contra seipsum facere, ita non potet subtrahere mercedem [210].

Cayetano no puede menos de reprochar a Escoto que su teoría del mérito rebaja el valor intrínseco de la gracia [211].

Vilificat quoque gratiam positio illa, dum ei propium opus subtrahit, scilicet meritum; et non posse per gratiam mereri nisi dispositive, ponit. Quae omnia aliena a theologia reali sunt [212].

---

209 *In Sent.* I. 2, d. 26, fol. 308, r.
110 *In I-2*, q. 114, a. 4, n. 4.
211 Ya antes de Cayetano había descubierto este punto débil de la teoría escotística del mérito el primer impugnador de Escoto —THOMAS ANGLICUS— autor del "*Liber Propugnatorus contra Ioannem Scotum*".
"Ponit (Scotus) quod actus noster non habet rationem completi meriti per aliqua intrinseca ipsi agenti. Istud videtur destruere meritum nostrum de condigno. Quia... aliquis actus meretur acceptari. Ergo aut meretur de condigno aut non. Si sic, ergo ad talem acceptationem sequitur necessario collatio vitae æternae... Si autem non mereatur acceptari de codigno, ergo simpliciter nihil meretur de codigno... Dico quod per gratiam et charitatem efficitur actus sufficienter meritorius vitae aeternae. Nec Deus posset sic operanti auferre praemium vitae aeternae, sed necessario retribueret illi beatitudinem pro actus sic elicito. Non quidem necessario necessitate absoluta, sed necessitate suppositionis. Et ita dico quod postquam collata est alicui gratia vel charitas non potest ab eo auferri praemium sine iniuria sui... Sed quia Deus voluntarie dat charitatem, ideo totum est voluntarium simpliciter, licet sit necessarium ex suppositione". *Lib. Prop.*, d. 17, q. 4, fol. 90, r, col. 12 y v. col. 2.
212 *In I-2 S. Th.*, q. 114, a. 4, n. 4.

Como ya hemos dicho, Escoto no piensa que su teoría destruya el valor intrínseco del acto meritorio, que precisamente le comunica la gracia por razón de su intrínseca sobrenaturalidad.

Cayetano reprocha a Escoto el abusar del término "sobrenatural", llamando así a toda acción de Dios ad extra, en cuanto Dios obra ad extra, no necesaria sino libremente:

Male imprimis utitur (Scotus) ly supernaturale, dum omnem actionem Dei ad extra supernaturale vocat: quia Deus est agens non naturale, sed liberum. Constat namque quod alia est distindtio naturalis contra supernaturale et alia naturalis contra liberom. Primo modo anima Sortis producitur naturaliter, secundo autem non. Unde nisi vocabulis abuti velimus ad placitum cuiusque, supernaturale est quod supra facultatem ordinis creaturis debiti in eis inest. Omnes enim naturalia a supernaturalibus distinguimus frequenti usu per hoc quod aliquid fit secundum debitum naturae ordinem, et aliquid supra illum. [213].

Este reproche de Cayetano, aunque no del todo exacto, no deja de ser justificado. No es del todo exacto, porque Escoto llama a Dios "agens supernaturale" en cuanto es un principio activo de infinita virtud independientemente de que obre libre o necesariamente, aunque es cierto que Escoto hace notar siempre su libertad en su actividad ad extra, en contraste con la actividad necesaria de las causas segundas:

Nam... naturale est aequivocum et non uno modo dictum. Hoc apparet ex pluralitate illorum, quibus opponitur. Nam naturale uno modo opponitur libero et sic naturale et liberum dividunt potentiam, vel principium activum... Secundo modo naturale opponitur supernaturali et sic dividunt agens; quia quoddam agens est supernaturale, quoddam naturale. Naturale dicitur, quod est habens principium activum naturale finitum, sive sit *necessario sive libere agens*. Supernaturale dicitur quod habet principium naturale infinitum, sive illud principium fuerit determinatum ad unum, sive ad opposita. Ex quo patet quod non eodem modo sumitur naturale in prima divisione et in secunda [214].

213 *Opusc. De Pot. Neutra*, q. 2, quoad 3.
214 *Report.* 4, d. 43, q. 4, nn. 2-3.

Es justificado sin embargo el reproche de Cayetano, porque si bien no están ausentes en la concepción de Escoto acerca de lo natural y lo sobrenatural los conceptos de "debido" y "gra tuito", sin embargo están mucho más velados que en S. Tomás y los términos mismos de "debido" y "gratuito" son menos frecuentes. Y sobre todo, la claridad de la concepción escotística acerca de lo sobrenatural padece mucho, porque Escoto llama a Dios "agens supernaturale", no precisamente en cuanto obra fuera del orden natural y exigencias naturales de las cosas, sino en cuanto por razón de su infinito poder, es un principio activo que está por encima de todas las causas naturales o segundas. Es cierto que Escoto distingue cuándo ese "agens supernaturale" obra dentro o fuera del orden natural de las cosas; pero, al llamarlo "sobrenatural" sólo por razón de su infinita virtud, emplea una terminología, no ya deficiente, sino positivamente confusa. El caso extremo de esta ambigüedad confusionaria tiene lugar cuando Escoto llama a Dios "agens supernaturale" en cuanto es principio ad intra de las divinas procesiones [215].

Por el contrario no estuvo Cayetano tan acertado al pensar que Escoto reduce la sobrenaturalidad de todas las perfecciones, llamadas sobrenaturales, a una mera relación de las mismas respecto de su principio activo, fundada en su origen sobrenatural. Piensa Cayetano que, según Escoto, la sobrenaturalidad de todas estas perfecciones se reduce a que ellas sólo pueden ser causadas sobrenaturalmente, sin que, en virtud de su propio modo de ser intrínseco e independientemente de toda relación a su causa eficiente, se diferencien de las perfecciones de orden natural:

Ex his autem patet falsitas opinionis Scoti, in 1. quaest. prol. Primi Sent. volentis quod naturale et supernaturale non distinguant res, sed habitudines ad causas activas. Lumen siquidem gloriae, et claritas et dona Spiritus Sancti, et si qua huiusmodi, omnia sunt supernaturalia entia, non solum quia a solo agente supernaturali causari possunt; sed quia nulli creaturae factae vel factibili connaturalia esse possunt: propter quod dicuntur entia supernaturalia, imo divini ordinis [216].

215 *Report.* 4, d. 43, q. 4, n. 3.
216 *In I S. Th.*, q. 12, a. 5, n. 12.

Ya en su comentario a las Sentencias Cayetano interpreta así el pensamiento de Escoto. En efecto: después de refutar a Escoto respecto del conocimiento natural, por parte de los ángeles, de la presencia de Cristo en la Eucaristía concluye:

> Naturale autem et supernaturale distinguuntur non solum in comparatione ad agens, sed secundum naturas in se: patet de gloria et gratia, quae adeo secundum se a naturalibus distinguuntur supernaturalitate, quod nulli rei connaturalia esse possunt: et hoc non quia a solo Deo causabilia: quia sic vita... est supernaturalis: sed secundum se. Nec inconvenit aliquid naturale esse nobilius supernaturali sicut substantia lumine gloriae: tamen se habent sicut excedentia et excessa: eoque totus ordo talium supernaturalium divinorum excedit ordinem naturalium: et totus ordo substantiarum ordinem accidentium: unde non comparabilia [217].

Extraña tanto más que Cayetano interprete así el pensamiento de Escoto [218], cuanto que el mismo Cayetano [219], precisamente al afirmar la sobrenaturalidad intrínseca y absoluta de la gracia, aduce espontáneamente el testimonio de Escoto, en uno de los pasajes en que más claramente afirma la diferencia intrínseca y entitativa entre las perfecciones de orden natural y la gracia [220].

El error de Cayetano no deja de ser excusable, ya que no justificable. Tiene su origen en parte en el texto, ya examinado en el capítulo anterior [221] en que Escoto emplea una fórmula que se presta al equívoco, pues a primera vista parece formular expresamente la tesis de que la única diferencia entre las perfecciones de orden sobrenatural y las de orden natural está de parte de su diverso origen. Cayetano conoce la fórmula de Escoto,

---

217 *In Sent.* 4, d. 10, q. 4, fol. 588, v.

218 Antes que Cayetano, CAPREOLO había ya interpretado así el pensamiento de Escoto acerca de la sobrenaturalidad como si Escoto no reconociera otra diferencia entre las perfecciones sobrenaturales, incluída la gracia, y las perfecciones de orden natural que la de una relación fundada en su origen. Después de copiar entre las objeciones (*Defens. Theol.* I. 4. d. 10, q. 4. a. 2. § 3. Tertio; edit. PÈGUES, vol. 6, p. 209) el pasaje de Escoto, que ya hemos examinado (Naturale et supernaturale non distinguunt... *Oxon.* 4, d. 10, q. 8, n. 9) replica CAPREOLO (*Ibid.* a. 3. § 3, ad tertium, p. 219): "Dicitur enim primó quod distinctio naturalium et supernaturalium non solum est per respectum ad agens aliud et aliud, immo quandoque est per specificam distinctionem essentiarum horum et illorum; sicut patet de gratia et gloria..."

219 *De Pat. Neutra* q. 2, quoad tertium.

220 *Oxon.* 2, d. 23, q. un., ñ. o.

221 *Oxon.* 4, d. 10, q. 8, n. 9.

interpreta en ese sentido y, consiguientemente, la refuta [222]. Por otra parte Cayetano estaba convencido de que la sobrenaturalidad intrínseca de las perfecciones sobrenaturales es incompatible con una inclinación natural a las mismas de parte de la potencia receptiva [223]. No tiene por lo tanto mucho de extrañar que Cayetano pensara que Escoto, que tan claramente afirma esta inclinación natural, no admitiera la sobrenaturalidad intrínseca de las perfecciones llamadas sobrenaturales.

Crisóstomo Javelli, dando un paso más adelante que Cayetano, aunque evidentemente influenciado por éste [224], fué el primero en afirmar que Escoto seduce la sobrenaturalidad de la visión beatífica a una mera denominación extrínsica:

Visio Dei est supernaturalis homini et consequenter naturaliter incognoscibilis quantumcumque pro praesenti statu cognoscatur natura animae nostrae. Contra hoc fundamentum arguit Scotus, in primo, quaestione prima prologi; ibi contra istas rationes instatur quod hic finis comparatus ipsi animae est naturalis, licet *denominatione extrinseca* dicatur supernaturalis [225].

Adverte quod Beatus Thomas videtur intendere naturale desiderium inesse creaturae intellectuali videnti divinam essentiam, quod tamen non videtur verum...

Praeterea hoc est incidere in sententiam Scoti, qui vult finem beatificum esse naturalem, licet *denominatione extriseca* dicatur supernaturalis... [226].

---

222 *In* 3 *S. Th.*, q. 76, q. 7, nn. 5 y 9.

223 *In I S. Th.*, q. 1, a. 1, n. 10; *De Pot.* Neutra, q. 2, quoad 3 m.

224 El mismo Cayetano no puede menos de reconocer que "Nec inconvenit aliquod naturale esse nobilius supernaturali, sicut substantia lumine gloriae: tamen se habent sicut *excedentia et excessa*: eoque totus ordo supernaturalium divinorum *excedit* ordinem naturalium, unde non comparabilia". Escoto podría firmar integramente esta explicación de Cayetano. Por una parte afirma que la substancia es una perfección más eminente que el accidente y que una perfección sobrenatural puede bajo este punto de vista ser inferior a una de orden natural. (*Report.* 4, d. 10, q. 9, n. 8; *Oxon.* ibid. q. 8). Por otra afirma que la gracia está por encima de cualquier perfección de orden natural. (*Oxon.* 2, q. 23, n. 9). Pero lejos de contradecirse Escoto explica expresamente que en ambos casos la comparación se hace bajo diverso punto de vista: "Nec est inconveniens quod minima substantia in perfectione naturali excedat accidens *quodcumque* licet aliquod accidens ut in perfectione supernaturali, *excedat* substantiam" (*Oxon.* 3, d. 13, q. 4, n. 13).

225 Expositio in Primum Tractatum Primae Partis Angelici Doctoris qu. 1, a. 1.

226 *Ibid.*, q. 7, a. 1. Aunque Javelli en este pasaje cita a Capreolo y no a Cayetano, basta comparar su comentario en la q. 1, a. 1 y q. 7; a. 1; con el de Cayetano en la q. 1 a. 1 y en la q. 12, a. 1, de su comentario a la Suma, para percibir

III. El apetito natural de lo sobrenatural

Examinados ya los conceptos de natural y sobrenatural, según Cayetano, pasamos a exponer su pensamiento en el problema de la relación o actitud ontológica de lo natural a lo sobrenatural, al mismo tiempo que señalamos su crítica a la teoría de Escoto en este mismo problema.

La necesidad de la revelación se basa, según Cayetano, en la sobrenaturalidad del último fin del hombre:

> Nos enim dicimus quod ideo finis ille est nobis naturaliter occultus, quia est supernaturalis finis animae nostrae [227].

Y, a continuación, deduce de la sobrenaturalidad del fin último una consecuencia, en la que en realidad se compendia toda su concepción acerca de lo sobrenatural:

> ...et propterea, quantumcumque perfecte nota esset nobis natura nostrae animae quoad naturalia, nunquam cognosceretur sub ratione qua ordinatur in talem finem; quia extra naturalium latitudinem est tam finis, quam illa animae ratio [228].

Es una fórmula bien pensada y madurada por Cayetano para oponerla perfectamente a la teoría de Escoto: entre las propiedades naturales del alma no hay ningún aspecto objetivo que incluya una positiva ordenación del alma a la visión de la esencia divina y a lo sobrenatural, en general: por eso, por más perfectamente que se conociera el alma humana en sus propiedades naturales, jamás se descubrirá en ella el aspecto según el cual se ordena a la visión de Dios, porque este aspecto está fuera del campo de lo natural, y propiamente hablando pertenece al orden de lo puramente obedencial [229].

---

al momento que Javelli ha tomado de Cayetano no solamente los conceptos, sinó a veces sus mismas expresiones.

227 *In I S. Th.* q. 1, a. 1, n. 7.

228 *Ibid.*

229 Cuando Cayetano dice "extra latitudinem naturalium est illa animae ratio" lo mismo que cuando llama "supernaturalis" a la potencia obediencial (*In* 1-2, q. 113 a. 10, n. 5) no quiere decir que la potencia obediencial sea una perfección sobre-

Cayetano comprendió perfectamente el alcance e importancia de la teoría de Escoto y por eso no contento con refutarla brevemente en su comentario a la Suma p. 1, q. 1, a. 1, se propuso componer un opúsculo expresamente dedicado a la exposición y refutación de la misma, que por cierto es entre todos sus opúsculos teológicos el único dirigido expresamente contra Escoto [230].

Mérito es de Cayetano el haber propuesto la cuestión con una precisión que no deja lugar a duda y exactamente con los mismos conceptos y términos de Escoto; así no hay ninguna ambigüedad en el punto sobre que versa la discusión y resalta con toda claridad su posición ante el problema:

"Utrum potentia receptiva actuum supernaturalium, sit potentia naturalis" [231].

Siguen tres definiciones de los términos que determinan la cuestión que se discute: definiciones que un escotista no podría menos de aceptar:

---

natural, sino simplemente que no es de la misma índole que las potencias puramente naturales: es natural en cuanto reside en la naturaleza del hombre: pero no es natural según el modo de las potencias pasivas propiamente naturales, las cuales están positivamente ordenadas e inclinadas por su mismo modo de ser hacia su acto o perfección propia. Cfr. *In I S. Th.* q. 1, a. 1, n. 10; *In 3 S. Th.*, q. 9, a. 2, n. 4.

230 Es el opúsculo "*De Potentia Neutra et Potentia Receptiva Actuum Supernaturalium*" (Opusc. Omnia, edit. JUNTAS. 1552, Tomo 4, fol. 106-107; 1587, Tomo 3, tract. 3, p. 206). Cayetano, contra su costumbre general de poner la fecha al terminar sus obras, no puso al final de este opúsculo la fecha de su composición. CONGAR, M. J., O. P., al ordenar las obras de Cayetano, según la fecha de su composición, señala el año 1496 como fecha de composición de dicho opúsculo. (Revue Thomiste, Vol. 39, Novemb. 1934—Febrero 1935, p. 37). Ignoramos las razones en que Congar se basa, pues no las expone.

Parece más fundada la fecha señalada por MAREGA I.: "In hoc tempus (1506-1507) conferendum est opusculum "De Potentia neutra et de natura potentiae receptivae actuum supernaturalium", quod scriptum est in explanationem 1 articuli 1 quaestionis Partis primae. Iam exstat in editione Parisiensi 1511" (THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Commentaria in Porphyrii Isagogen...*, Romae, 1934, prol. XXIX, nota 1). Esta fecha es del todo conforme a la crítica interna, pues mientras en el a. 1, q. 1, 1ae Partis n. 9 e 10, Cayetano manifiesta propósito de componer dicho opúsculo en la q. 1, de éste (quoad 4) alude manifiestamente, a lo que acerca de la presencia local angélica ha dicho en *In I. S. Th.* qu. 52, a. 1, nn. 4-17, 27. Es cierto que en su comentario a las Sentencias Cayetano explica de la misma manera la presencia local angélica: "Cum illo solo modo Angelus sit in loco corporeo quo tangit mediate locum, sed non tangit nisi contactu virtuali... solo contactu virtuali angelus est in loco". *(In Sent.* 1. 2, dist. 2, q. 1, 1. fol. 169 v). Pero Cayetano no suele aludir a su Comentario a las Sentencias, sino al de la Suma.

Lo que sí es indiscutible que Cayetano se remite, como a su explicación definitiva, a su tratado de Potentia Neutra. "Ut in quaestione de Potentia Neutra iuxta hunc articulum dicetur". *(In I S. Th.* q. 1, a. 1, n. 9-10).

231 *De Potent. Neutra* q. 2.

a) potentia naturalis vocatur non subiective, id est potentia naturae; sed formaliter, id est potentia naturaliter inclinata.

Escoto pone la sobrenaturalidad solamente en el orden de las fuerzas activas, en cuanto las fuerzas naturales son impotentes para causarla; pero la recepción de las perfecciones sobrenaturales es completamente natural: la potencia pasiva en cuanto receptiva, es completamente natural: por eso Cayetano considera la potencia:

b) potentia receptiva hic sumitur formaliter ut receptiva est, quicquid sit de ipsa ut elicitiva actus [232].

Cayetano, para evitar todo equívoco coloca la discusión en la potencia receptiva en cuanto tal: está de acuerdo con Escoto en que no puede haber una potencia activa natural, capaz de producir lo sobrenatural: pero Escoto sostiene que la potencia pasiva recibe con la misma naturalidad las perfecciones naturales, que las sobrenaturales.

c) Actus supernaturalis dicitur, quem non potest secundum naturae cursum adipisci: ut gratia, charitas, visio Dei, et reliquia huiusmodi [233].

Es exactamente una definición de Escoto, si no con las mismas palabras ciertamente en los conceptos. Escoto pone la sobrenaturalidad de tales perfecciones en el orden de la consecución, a saber, en que son tales que no pueden ser causadas por las fuerzas naturales, sino sólo mediante una intervención sobrenatural de Dios [234].

Así pues, Cayetano limita su discusión con Escoto al apetito innato o inclinación ontológica hacia las perfecciones sobrenaturales, que él designa con el término de inclinación natural.

La noción de inclinación natural o apetito innato en Cayetano nada tiene de original: es la comunmente conocida y admitida por los teólogos anteriores de todas las escuelas:

---

232 *Ibid.* quoad primum.
233 *Ibid.*
234 Cfr. *Report.* 3, d. 18, q. 3, n. 6; 4, d. 10, q. 9, n. 11; *Oxon.* 1, Prol. q. 1, n. 22; *Quodl,* q. 17, n. 2 ss; *De Anima,* q. 15, n. 9.

...praenotanda est differentia inter appetitum naturalem et animalem, prout dividitur in rationalem et sensitivum etc. Differunt namque primo, quia animalis est speciale genus potentiae animae, ut patet II de Anima: naturalis vero communis est omnibus. Secundo, quia naturalis consequitur rationem formalem rei absolutae: animalis vero sequitur naturam inquantum apprehensiva est. Tertio, quia naturalis est actus ex sola natura; animalis vero non potest exire in actum nisi ex apprehensione. Quarto, quia appetere naturaliter non est actus elicitus, sed ipsa inclinatio huius ad hoc: appetere autem animaliter est operatio quae est actus secundus. Quinto, quia appetitus naturalis est ad unum; animalis vero ad multa, iuxta multitudinem apprehensorum bonorum... Appetere actu elicito, sequitur apprehensionem, sicut appetere naturaliter sequitur naturam alicuius etiam imperfectissimam, puta materiam primam... [235].

...naturalis (appetitus) non est operatio aliqua, sed inclinatio tantum; animalis vero est operatio quaedam: appetitus naturalis sequitur naturam rei cui inest, animalis vero apprehensionem; naturalis tendit in non cognitum: animalis autem tantummodo in rem cognitam [236].

(appetitus) naturalis, nihil aliud est quam ipsa naturalis potentia cuiusque ad suam perfectionem [237].

Est veluti actus primus habens naturalem habitudinem ad tale aliquid. Et talis appetitus invenitur in omnibus potentiis tan activis quam passivis [238].

La inclinación natural o apetito innato no es, según Cayetano, sino la naturaleza misma de toda potencia en cuanto por sí misma está ontológicamente ordenada a una determinada perfección: ordenación identificada con la misma naturaleza de la potencia y, por lo tanto, impuesta intrínsecamente por ella. Su apetecer es anterior a toda actividad, tanto consciente como inconsciente; de ahí que es un apetito común a toda naturaleza racional e irracional. Como se vé, el concepto de apetito innato, según Cayetano, coincide con el de Escoto.

Después de definir así los términos puede presentar Cayetano con claridad meridiana la cuestión:

---

235 *In I S. Th.*, q. 19, a. 1, nn. 5-6.
236 *De Anima*, 1. 2, c. 3.
237 *In I S. Th.* q. 80, a. 1, n. 5.
238 *Ibid.* q. 78, a. 1, n. 5.

Itaque sensus quaestionis est: Utrum potentiae in rebus naturalibus inventae, in quibus recipiuntur actrs supernaturales, naturaliter inclinentur ad illos [239].

Debe reconocerse igualmente a Cayetano el mérito de haber entendido y expuesto con toda fidelidad la teoría de Escoto acerca de lo sobrenatural:

Scotus in primo quaest. 1, prologi: et in 4, dist. 49, in pluribus locis tenet affirmativam partem quaestionis, Putat namque, quod potentia comparari potest ad actum recipiendum et agens impresivum actus; et quod in prima comparatione nulla est supernaturalitas, sed potentia est vel naturalis, vel violenta, vel neutra. In secunda autem comparatione est differentia naturalitatis a supernaturalitate: quoniam si comparatur ad agens naturaliter impressivum, est naturalitas: si non naturaliter impressivum, est supernaturalitas. Confirmatque positionem suam ex hoc quod potentia receptiva actus supernaturalis, seipsa est receptive capax illius; et naturaliter perficitur per illum. Ex his manifeste sequitur, ergo naturaliter inclinatur in illum: ergo est potentia naturalis respectu illius [240].

Diferentia naturalitatis a supernaturalitate attenditur pones comparationem potentiae ad agens naturaliter vel supernaturaliter impressivum in talem potentiam: igitur comparando potentiam ad actum, nulla est supernaturalitas. Consequentia vero probatur ex eo quod anima inclinatur in omnem suam, et praecipue summam, perfectionem, qualis est actus fruitionis Dei, etc. [241].

---

239 *De Potentia Neutra* q. 2, quoad primum. Es evidente que Cayetano trata aquí de inclinación innata y no de acto elícito; porque

a) en la primera cuestión del mismo tratado De Potentia Neutra acaba de emplear el mismo término 12 veces tratando del apetito de los seres carentes de conocimiento.

b) por la universalidad de la cuestión, que afecta a cualquier potencia receptiva y no a sola la voluntad. Cfr. *In 1-2* q. 113, a. 10, 1, 2, 4.

c) el término "inclinatio naturalia" designa habitualmente en Cayetano el apetito innato y no el elícito. *In I S. Th.* q. 19, a. 1, n. 5-6-7; *In 1-2*, q. 3, a. 4. n. ; q. 10, a. 1, n. 4; q. 11, a. 1, n. 2; q. 30, a. 4; q. 56; a. 6; n. 5 e 7; q. 58, n. 5, n. 2; q. 68, a. 1, n. 1; *In 3 S. Th.* q. 4, a.2; nn. 25-26-27; q. 9; a. 2; n. 4; *De Anima* l. 2, c. 3 y 4.

d) cuando alguna vez designa con este término el apetito elícito, lo advierte expresamente y contrapone éste al innato. Cfr. *In I S. Th.* q. 60, a. 1, n. 4 y 6; q. 78. a. 1, n. 5; q. 82, a. 1. nn. 8 y 12.

240 *De Pot. Neutr.* q. 2, quoad 2.

241 *In I S. Th.* q. 1, a. 1, n. 8.

A la tesis de Escoto opone Cayetano la propia, diametralmente opuesta y que en síntesis puede reducirse a una proposición: no hay en la naturaleza inclinación natural hacia las perfecciones de orden sobrenatural:

...conclusio responsiva quaesito est, quod potentia ad actus supernaturales non est naturalis, sed oboedientialis [242].

En particular afirma Cayetano:

a) que en el alma humana no hay apetito innato de la visión de la esencia divina:

Quod autem finis ille sit naturalis probat tripliciter (Scotus). Primo... Secundo ex appetitu. Homo naturaliter appetit illum finem quem dicis supernaturalem: ergo est ei naturalis... Ad primum Scoti dicitur... Ad secundum, *negatur antecedens* [243].

Nota in dictis huius articuli illam propositionem de potentia passiva naturali, quod non se extendit ad id quod transcendit naturalem ordinem: quoniam verissima est, et formalis et propria, et secundum illa iudicanda quae hic atque illic inveniuntur dicta. Secundum quam patet quod potentia naturalis intellectus nostri non se extendit ad visionem Dei, etc. [244].

b) sólo existe en la naturaleza potencia obediencial a la visión beatífica y en general, a las perfecciones sobrenaturales; es decir, pura capacidad receptiva, sin apetito natural:

Vocatur autem potentia obedientialis, aptitudo rei ad hoc ut in ea fiat quidquid faciendum ordinaverit Deus. Et secundum talem potentiam, anima nostra dicitur in potentia *ad beatitudinem pollicitam et finem supernaturalem et alia huiusmodi* [245].

c) hay sobrenaturalidad no sólo en el orden de la potencia pasiva respecto a la causa eficiente, sino en el orden de la poten-

242 *De Pot. Neutr.* q. 2, quoad 4; Cfr. *In 1-2*, q. 113, a. 10, n. 1; *In 3 S. Th.* q. 7, a. 12, n. 2.
243 *In I S. Th.* q. 1, a. 1, nn. 8 y 10.
244 *In 3 S. Th.* q. 4, a. 1, n. 6; cfr. *In 3 S. Th.* q. 9, a. 2, n. 4.
245 *In I S. Th.* q. 1, n. 9; cfr. *In 1-2*, q. 113 a. 10, n. 5.

cia pasiva respecto a la forma o acto que recibe. Con otras palabras, el alma humana está en potencia obediencial, tanto respecto de la causalidad divina sobrenatural, como respecto de las perfecciones mismas sobrenaturales:

Supernaturalitas invenitur non solum comparando potentiam ad agens propter supernaturalem acquisitionem actus, sed etiam comparando potentiam ad actum propter supernaturalitatem actus in se [246].

Supernaturalitas siquidem attenditur etiam conferendo potentiam ad actum; quoniam sunt quidam actus qui ex genere suo sunt impliciter supernaturales, ut gratia, gloria, et huiusmodi, ut in alia quaestione patebit [247].

El siguiente esquema nos dará una representación sensible de la concepción de Cayetano:

Perfección natural	POTENCIA RECEPTIVA	Princ. act. nat.
naturalidad		naturalidad
Perfección sobrenatural	POTENCIA RECEPTIVA	Princ. act. sobrenat.
obediencialidad sobrenaturalidad		obediencialidad sobrenaturalidad

Cayetano sostuvo ya desde los comienzos de su magisterio teológico la misma concepción acerca de la relación existente entre lo natural y lo sobrenatural. Su Comentario inédito a las Sentencias, aunque no muy rico en pasajes referentes al problema, lo demuestra suficientemente. Es también tomando posición contra Escoto, como expone su propia opinión.

Discutiendo la extensión de la visión intuitiva, que el alma de Cristo tenía en el Verbo, expone la opinión de Escoto:

246 *De Potentia Neutra* q. 2, ad 4.
247 *In I S. Th.* q. 1, a. 1, n. 10.

...quicumque intellectus est perceptivus notitiae cuiuscumque obiecti et quodcumque obiectum cognosceret in hoc perficeretur naturaliter: sed intellectus humanus seu creatus est aliquis intellectus...

Sigue una larga cita de Escoto en Oxon. 3, d. 14; q. 2, n. 16 y Cayetano replica brevemente;

Non tot verba quot fallatia assumit: falsa prima propositio quoad secundam et tertiam partem: non enim intellectus quilibet naturaliter inclinatur aut perficitur per supernaturalem notitiam [248].

De igual modo al hablar en el Prólogo al Libro 1.° de las Sentencias acerca de la necesidad de la revelación, tiene un comentario breve, en el que se encuentra ya en esquema todo lo que posteriormente dirá en el Comentario a la Suma:

Theologia est ad humanam salutem necessaria: simpliciter, quoad finem, sub ratione beatificantis: ad quam potentia oboedientiali ordinatur: quae secundum quod huiusmodi non est cognoscibilis, nisi praecognito actu ad: quem *non appetit nisi sub ratione communi beatificantis* [249].

Expuesta así con tanta claridad su solución al problema, Cayetano quiere demostrar su verdad de dos modos: a) anulando el argumento con que Escoto prueba su tesis; b) aduciendo por cuenta propia argumentos que demuestren la falsedad de la posición de Escoto.

Cayetano es igualmente fiel y objetivo al exponer el argumento con que Escoto prueba su tesis:

...potentia naturaliter perficitur per actum qui est eius perfectio... unumquodque appetit naturaliter suam perfectionem, sed maxime naturaliter appetit maximam perfectionem, ex principio metaphysicae; sed actus supernaturalis, ut visio Dei etc. est maxima perfectio. Ergo etc. Sumus igitur secundum haec in naturali potentia ad supernaturales perfectiones: non possumus tamen acquirere eas nisi supernaturaliter...

248 *In Sententiis* 3, d. 14, q. 2, fol 462 v.
249 *Ibid.* 1, Prolog., fol 21 v.

Cayetano cree poder demostrar la invalidez de este argumento:

Ratio... assumpta manifeste aut falsa est, aut petit principium. Quum enim dicit, quod potentia naturaliter perficitur per suum actum, et similiter appetit suam perfectionem; aut ly suum significat suum per informationem actu vel potentia, aut suum per naturalem proportionem seu inclinationem. Si primo modo, falsa est maior: grave enim existens sursum, non naturaliter, sed violenter perficitur per esse sursum, et tamen esse sursum est actus et perfectio eius per informationem. Si vero secundo modo, petitio est principii in minore. Hoc enim est probandum, scilicet quod potentia naturalis habeat actum supernaturalem ut suum hoc modo [250].

El principio de que "toda potencia naturalmente se inclina a su propia perfección" Cayetano no lo acepta sin más: limita su extensión y sentido mediante una distinción. La expresión "su propia perfección" "suam perfectionem" "suum actum", puede tomarse o en el sentido de "suya" por pura información, "per informationem", sea o no conforme a su inclinación natural, o en el sentido de "suya" por conformidad a su inclinación natural "per naturalem inclinationem". Si el "suya" se toma en el primer sentido, el principio "toda potencia naturalmente se inclina a su propia perfección" es falso, pues puede ocurrir que una forma perfeccione la potencia por ella informada y sea, sin embargo, contra la inclinación natural de ésta: así v. g. el estar en lo alto perfecciona por pura información los cuerpos pesados y, sin embargo, estar en lo alto es contra su inclinación natural.

Si en dicho principio "potentia naturaliter appetit suam perfectionem" se toma el "suam" en el sentido de "suam per naturalem inclinationem" entonces, según Cayetano, incurre Escoto en petición de principio en la premisa menor de su argumento ("actus supernaturalis, ut visio Dei etc. est maxima perfectio"): pues, precisamente se supone en ella lo que se tiene que probar, a saber, que la visión de la esencia divina es una perfección a la que naturalmente el alma se inclina. Por lo tanto en cualquiera

250 *De Pot. Neutra*, q. 2, quoad 2 et 3.

de los dos sentidos que se dé al principio, en que se apoya Escoto, su argumento es inválido.

En esta distinción de Cayetano una cosa es evidente: que si la distinción de la mayor no es completa, si "datur tertium", tampoco hay petición de principio en la menor: Cayetano, por lo tanto, propone su distinción como completa: de lo contrario, no demuestra la invalidez del argumento de Escoto.

Desde luego Cayetano puede estar seguro de que Escoto no entiende el principio discutido en el sentido que le atribuye la primera parte de la distinción propuesta. Si para Cayetano el principio así entendido es falso, porque puede darse que una forma perfeccione la potencia siendo contraria a la natural inclinación de ésta, para Escoto sería un absurdo: recibir una potencia una forma contraria a su inclinación natural, es decir, contraria a la naturaleza misma de la potencia, y de este modo hacerse dicha potencia más perfecta, es algo que no cabe en el pensamiento de Escoto. La expresión "perficitur violenter" que Cayetano emplea, sería para Escoto una contradicción in terminis:

Violentia enim in illo in quo est, semper est contra inclinationem formae violentati, *ablativa perfectionis eius naturalis* [251].

Es por lo tanto cierto que Escoto no entiende en ese sentido el principio "toda potencia naturalmente se inclina a su perfección propia". De igual modo es cierto que, según Escoto, en el orden ontológico el apetito natural y el bien o perfección de la potencia son mutuamente correlativos: a la inclinación natural no puede menos de corresponder una perfección, un bien; y viceversa, la perfección o bien propio no puede menos de ser naturalmente apetecido [252].

Pero no es una cosa buena porque es naturalmente apetecida, sino al revés, porque una cosa es buena, porque su posesión representa una perfección de la potencia, por eso es naturalmente apetecida por ella. Es su bondad la que la hace digna de ser apetecida: no el ser apetecida lo que la hace buena: el que sea buena o

251 *Report.* 4, d. 43; q. 4, n. 4.
252 *Oxon.* 4, d. 49, q. 10, n. 2; *Expos. in Metaph. Arist.*, l. 1, q. 2, c. 4, n. 69.

perfeccione a la potencia depende de que sea o no conveniente ontológicamente a ella [253].

De aquí que el principio "toda potencia naturalmente apetece su perfección" tiene, entendido como Escoto lo entiende, un sentido claro y sencillo, sin necesidad de recurrir a la limitación de Cayetano.

Cuando Escoto dice que toda potencia se inclina naturalmente a la perfección suya, el "suya" quiere decir simplemente, que no apetece una perfección cualquiera, ni precisamente lo que en sí mismo es más perfecto, sino lo que es bueno para ella, el acto, la forma determinada cuya posesión la hace mejor, más perfecta.

...sequitur quod appetitus naturalis non sit nisi inclinatio quaedam ad perfectionem suam...; est inclinatio ad propriam perfectionem suam, *scilicet voluntatis* [254].

...appetitus enim naturalis ad quaecumque est in ordine ad perfectionem *ipsius appetentis* [255].

"Perfección suya" significa simplemente "perfección de la potencia que apetece": del resto prescinde: no incluye formalmente el concepto de "perfección a la que se inclina naturalmente". "Perfección" y "bueno" aquí se identifican: la inclinación natural tiene por objeto lo que es bueno para la potencia apetente, la perfección que es conveniente a su modo de ser [256].

En conclusión: el principio de Escoto tiene este sentido, sencillo y claro: "toda potencia naturalmente apetece lo que es bueno para ella". Es, por lo tanto, un principio que tiene en sí mismo un verdadero contenido conceptual, sin necesidad de ulteriores determinaciones. La disyunción de Cayetano no es, por lo tanto, completa [257].

---

253 *Quodl.* q. 18, n. ;3 *Oxon.* 3, d. 34, q. un., n. 15; 4, d. 49, q. 10, n. 3.

254 *Oxon.* 4, d. 49, q. 10, n. 3.

255 *Oxon.* 4, d. 49, q. 10, n. 15.

256 *Oxon.* 3, d. 18, q. un., n. 20; 4, d. 31, q. un., n. 4; 2, d. 6, q. 2, n. 5; *Quidl.* q. 18, n. 3.

257 Rada fué el primero en notar que la disyunción de Cayetano no es completa: el principio "toda potencia, naturalmente, apetece su propia perfección" no se toma en ninguno de los sentidos indicados por Cayetano; significa simplemente que toda potencia apetece, naturalmente, aquello cuya posesión la hace más perfecta. "Sed hanc Caietani solutionem non satisfacere argumento sic ostendo: et dico quod ly suam neutro modo accipitur in argumento. Non primo modo, quia, ut ostendit

Por otra parte, según Escoto, si sabemos que la visión de la esencia divina es un bien conveniente al alma humana es únicamente por revelación y no porque naturalmente conozcamos en esta vida la tendencia natural del alma hacia ella. No conocemos que la visión de Dios es un bien conveniente al hombre conociendo primero el apetito innato a la misma, sino viceversa; y así podemos saber que la visión intuitiva es un bien para el alma humana, sin conocer previamente el apetito natural de la misma [258].

El raciocinio de Escoto es, pues, el siguiente:

a) La visión de la esencia divina es un bien conveniente al alma humana (revelación);

b) toda potencia naturalmente se inclina hacia su propio bien o perfección (razón).

Luego hay en el alma inclinación a la visión de Dios. Más aún, tal perfección es la perfección suprema del ser intelectual creado: el apetito natural es proporcional a la perfección: luego ésta es la inclinación suma de la naturaleza intelectual [259].

bene Caietanus, forma violentans subiectum est actus eius. Nec secundo modo, quia committeretur in argumento vitium petitionis principii. Sensus ergo propositionis est, quod unumquoque appetit naturaliter, id quod ipsum perficere potest, sicut materia formam, lapis locum inferiorem. Et distinctio Caietanica non est ad propositum. Nam in primis licet esse sursum, vel calor in aqua sint actus lapidis et aquae, tamen nec esse sursum, est perfectio lapidis, nec calor aquae, imo ista destruunt perfectionem eorum, in quibus sunt; siquidem contra eorum inclinationem insunt. Nec in dicta ratione committitur petitio principii, siquidem non subsumitur id, quod erat probandum, sed subsumitur minus commune sub magis communi, ut intuenti patere potest. Vere ergo est illa propositio. Unumquodque naturaliter appetit suam perfectionem, id est, id per quod perficitur ac condecoratur: ergo cum visio clara Dei maxime hominem perficiat, illustret, atque ornet, eam maxime naturaliter concupiscit". *Controversiae Theologicae*, Tomus Primus, Controv. 1, a. 1, p. 11.

258 *Oxon.* 1, Prol. q. 1, nn. 11-12; 4, d. 45, q. 2, nn. 50-52-55.

259 Puede compararse este argumento de Escoto con el que emplea Santo Tomás para probar que la última felicidad del hombre consiste en la visión de Dios.

"...considerandum est, quomodo regnum Dei advenire petamus. Est igitur circa primum considerandum, quod *unicuique rei naturaliter appetibile est proprium bonum*: unde et bonum convenienter definiunt esse quod appetunt. *Proprium autem bonum uniuscuiusque rei est id quo res illa perficitur*. Dicimus enim unamquamque rem bonam, ex eo quod propriam perfectionem attingit. In tantum vero bonitate caret, in quantum propria perfectione caret, unde consequens est ut *unaquaeque res suam perfectionem appetat*, unde et homo naturaliter appetit perfici: et cum multi sint gradus perfectionis humanae, illud *praecipue et principaliter in eius appetitum naturaliter cadit, quod ad ultimam eius perfectionem* spectat hoc indicio cognoscitur, quod naturale desiderium hominis in eo quiescit. Cum enim naturale desiderium hominis non tendat nisi in bonum proprium, quod in aliqua perfectione consistit, consequens est quod quamdiu aliquid desiderandum restat, nondum pervenit homo ad ultimam perfectionem suam... Nondum ergo consecutus est perfectam beatitudinem, quae omnem imperfectionem excludit. Relinquitur ergo quod perfecta beatitudo sit in

Pero la distinción que Cayetano ha hecho a propósito del principio "toda potencia se inclina naturalmente a su propia perfección" tiene un inconveniente aún más serio: sencillamente destruye por completo el valor de dicho principio. En efecto, al proponer Cayetano su disyunción como completa, sólo reconoce dos sentidos posibles en dicho principio: a) toda potencia se inclina naturalmente a la perfección suya "per informationem": Cayetano declara que esto es falso; b) toda potencia naturalmente se inclina a la perfección suya "per naturalem inclinationem" Cayetano no se ha fijado que el principio, así formulado, es una pura tautología; dice idem per idem: "toda potencia se inclina, tiene inclinación natural a la perfección suya per naturalem inclinationem" equivale a "toda potencia se inclina naturalmente a la perfección a la que tiene inclinación natural".

De este modo, en su afán de demostrar que Escoto incurre en petición de principio en la premisa menor de su argumento, Cayetano ha incurrido en la lamentable distracción de convertir en tautológico un principio metafísico que, lejos de ser exclusivo de Escoto, pertenecía al común patrimonio de la filosofía escotística, y que Cayetano mismo confiesa que es admitido por Aristóteles y S. Tomás [260].

Más aún, Cayetano mismo emplea más de una vez ese mismo principio. Examinados todos los casos en que lo emplea, se llega a la conclusión de que no le da en general, otro sentido que el de que "toda potencia apetece naturalmente su propia perfección, es decir, aquello que es bueno o conveniente a ella":

Voluntas naturaliter inclinata in bonum conveniens volenti secundum suam naturam [261].

...inditus est voluntati motus in beatitudinem... inditus est voluntati motus in proprium bonum. Utrumque horum tradidit Aristoteles, cum dixit Amabile quidem bonum, unicuique autem proprium [262].

---

hoc, quod mens Deo inhaereat cognoscendo et amando... Relinquitur, ergo, quod oportet ad hoc quod Deus per suam essentiam videatur ab intellectu creato..." *Compendium Theologiae*, Pars secunda, c. 9.

260 *In 1-2*, q. 1, a. 6, n. 1; q. 10, a. 1, n. 4; q. 10, a. 1, n. 3; q. 56, a. 6, n. 5; *In I S. Th.* q. 60, a. 3, n. 1.

261 *In 1-2*, q. 10, a. 1, n. 4.

262 *Ibid.*

Cum igitur Auctor intulit quod naturaliter volumus *convenientia secundum naturam*, veram causam reddidit [263].

Quaelibet potentia appetit naturaliter suam perfectionem, suum finem, suum obiectum. Unde verum in quantum verum, quia est naturali appetitu appetitum ab intellectu, est species boni: et similiter visibile, et intelligere et videre et reliqua. Quia ergo sunt boni species, et continentur sub bono in communi, quod est obiectum voluntatis, ut propria sub communi, dupliciter appetuntur; primo appetitu naturali ab his quorum sunt bona propria [264].

Por lo tanto, si Cayetano emplea ordinariamente dicho principio sin necesidad de determinar ulteriormente su sentido mediante la distinción que hizo, cuando lo halló empleado por Escoto para probar el apetito innato de la visión de Dios, es evidente que el mismo Cayetano reconoce en dicho principio un contenido conceptual suficientemente claro y definido, y que fué el deseo de refutar a Escoto el que le hizo incurrir en la distracción de formularlo en su sentido puramente tautológico [265].

Extraña tanto más esta distracción de Cayetano, cuanto que pudo, dentro de su propia concepción de lo sobrenatural, oponer al principio en que Escoto se basa para probar el apetito innato de ver a Dios, otra distinción distinta, sin necesidad de incurrir en tan franca tautología.

Cayetano insiste una y otra vez contra Escoto en que las perfecciones estrictamente sobrenaturales, como la gracia y el lumen gloriae, se hallan por su mismo modo intrínseco de ser y no sólo por razón de su origen, en un orden o plano ontológico, que está por encima de toda perfección de orden natural. La insistencia de Cayetano en este aspecto de las perfecciones estrictamente sobrenaturales, se basa, es cierto, en parte de un error: como ya hemos visto, cree que Escoto no admite la sobrenaturalidad entitativa de estas perfecciones. Pero, aún admitido este error de Cayetano, no por eso deja de tener valor su argumento:

---

263 *In 1-2*, q. 10, a. 1, n. 3.

264 *In I S. Th.* q. 82, a. 1, n. 3; cfr. *In I S. Th.*, q. 19, a. 1, n. 6; q. 60, a. 1, n. 1; q. 80, a. 1, n. 5; q. 82, a. 3, n. 21; *In 1-2*, q. 30, a. 4, n. 4; q. 56, a. 6, n. 5 y 7; q. 58, a. 5, n. 2; *In* A *S. Th.* q. 4, a. 2, n. 27; *De An.*, 1. 2, c. 4.

265 S. Tomás emplea igualmente dicho principio en el mismo sentido que le da Escoto. Cfr. *S. Th.* I, q. 48, a. 1, in c.; 1-2, q. 62, a. 3, in c.; *3 Sent.* d. 27, q. 1, a. 2; in c.; *De Verit.*, q. 22, a. 1, ad 4.

Actus supernaturalis dupliciter invenitur, scilicet secundum se, ut gratia, et secundum talem modum fiendi, ut visus caeco datus. Visus enim secundum se est naturalis actus hominis; sed quod caeco in instanti detur, supernaturale est. Charitas vero et talia, sunt secundum se actus supernaturales: adeo ut implicet contradictionem, connaturales esse aut fieri alicui creaturae factae vel factilibi, ut etiam ipse Scotus in secundo, dist. 23 fatetur... Et ex hoc sequitur quod supernaturalitas invenitur non solum comparando potentiam ad agens, propter supernaturalem acquisitionem actus, sed etiam comparando potentiam ad actum propter supernaturalitatem actus in se [266].

Supernaturalitas siquidem attenditur etiam conferendo potentiam ad actum: quoniam sunt quidam actus qui ex genere suo sunt simpliciter supernaturales, ut gratia, gloria, et alia huiusmodi [267].

...ex genere suo, hoc est, ex propria et substantiali natura [268].

Cayetano afirma que, para saber si una potencia pasiva se inclina o no por su misma naturaleza hacia la forma recibida, debe tenerse en cuenta el orden o proporción entitativa existente entre la potencia receptiva y la forma recibida. Cuando la potencia recibe una perfección de orden natural por su entidad misma y sobrenatural tan sólo "quoad modum fiendi", perfección y potencia son del mismo orden, están en el mismo plano ontológico, por decirlo así. Pero cuando la perfección recibida pertenece, en virtud de su misma entidad, a un orden ontológico superior, arguye Cayetano, no puede la potencia receptiva tener respecto de ella la misma proporción que tiene respecto de una perfección de orden natural: es decir, inclinación natural.

La proporción existente entre la potencia receptiva y la forma recibida resulta de la perfección intrínseca de ambas. Por lo tanto no puede haber, aún dentro del orden puramente receptivo, la misma proporción de orden natural, que entre la misma potencia receptiva y una perfección de orden sobrenatural: el segundo término de la proporción es en ambos casos totalmente diverso; se hallan, por decirlo así, en dos planos ontológicos

266 *De Pot. Neutra*, q. 2, ad 4.
267 *In I S. Th.*, q. 1, a. 1, n. 10.
268 *In 2-2*, q. 182, a. 1, n. 3; cfr. *In I S. Th.*, q. 12, a. 5; *In 1-2*; q. 113; a. a. 10, n. 13.

esencialmente diversos. Si, pues, en el primer caso la proporción es natural, no puede serlo en el segundo:

Naturale et supernaturale distinguuntur non solum in comparatione ad agens, sed secundum naturas in se: patet de gloria et gratia... eoque totus ordo talium supernaturalium divinorum excedit ordinem naturalium [269].

De la consideración de la desproporción entitativa existente entre la naturaleza humana y la Unión Personal con el Verbo deduce Cayetano que en la naturaleza humana no puede haber potencia pasiva natural a la Unión Hipostática:

...quoniam ipsa natura humana secundum se nullam habet proportionem aut commensurationem ad assumptibilitatem, quia nullam habet potentiam passivam ad ea quae naturalem ordinem transcendunt [270].

En virtud del mismo raciocinio (aunque reconociendo naturalmente que la unión hipostática está a una distancia inmensa de toda otra perfección sobrenatural) [271] deduce que no puede haber potencia pasiva natural, es decir, naturalmente inclinada, a la visión de la esencia divina:

Nota in dictis huius articuli illam propositionem de potentia passiva naturali, quod "non se extendit ad id quod transcendit naturolem ordinem": quoniam verissima est et formalis, et propria, et secundum illam iudicanda quae hic atque illic inveniuntur dicta. Secundum quam patet quod potentia naturalis intellectus nostri non se extendit ad visionem Dei, etc. [272].

He aquí el primer argumento de Cayetano contra la tesis escotística del apetito innato de ver a Dios: siendo las perfecciones sobrenaturales, por razón de su misma naturaleza, de un orden totalmente diverso y esencialmente superior al de las perfecciones de orden natural, no puede existir, de parte de la potencia pasiva o receptiva, en cuanto tal, la misma proporción

269 *In Sent.* 4, d. 10, q. 4, fol. 588.
270 *In 3 S. Th.* q. 7, a. 12, n. 6.
271 *Ibid.* q. 1, a. 1, n. 7; q. 1, a. 3, n. 6.
272 Ibid. q. 4, a. 1, n. 6.

o inclinación que tiene la potencia pasiva respecto de las perfecciones de orden natural, como afirma Escoto.

Escoto reconoce desproporción entre la naturaleza y las perfecciones estrictamente sobrenaturales, a) en cuanto las fuerzas activas naturales son totalmente impotentes para causarlas, b) en cuanto a ningún ser creado o creable pueden corresponderle naturalmente tales perfecciones, sino sólo gratuitamente, c) aún bajo el punto de vista pasivo, en cuanto la gracia no puede ser producida mediante una acción eductiva. Pero en el aspecto receptivo, en cuanto tal, Escoto reconoce la máxima proporción o naturalidad entre la potencia receptiva natural y las perfecciones sobrenaturales. Puesto que la gracia y la visión de Dios hacen más perfecta el alma humana, son buenas para ella, no pueden menos de ser proporcionadas y convenientes a ella; más aún, son su más alta perfección, son las más proporcionadas. Escoto considera estas perfecciones en cuanto *intrínsecamente afectan y perfeccionan el alma humana;* y al descubrir que con ellas el alma alcanza su máximo grado de perfección, concluye que no pueden menos de ser proporcionadas y convenientes a ella. La medida de la *naturalidad* viene dada por la medida en que la forma recibida perfecciona a la potencia receptiva. Cayetano, en cambio, reconociendo que la gracia perfecciona a la naturaleza, considera al mismo tiempo su sobrenaturalidad entitativa, en virtud de la cual "supremi ordinis est, super totum naturae ordinem": lo sobrenatural está ontológicamente sobre todo lo natural; y, por lo tanto, la potencia receptiva no puede tener respecto de ello la misma proporción que tiene respecto de las perfecciones que están dentro del orden natural. Contrastadas así las dos teorías, parece que se llega a un punto muerto en que ninguna puede arrancar a la otra de su punto de vista para llevarla al propio [273].

Cayetano propone un nuevo argumento contra la teoría de Escoto. He aquí su proceso. Hay dos clases de perfecciones

273 Cayetano pudo haberse servido de esta consideración para, sin incurrir en taurología, limitar el principio "toda potencia apetece, naturalmente, su propia perfección", según que esta perfección sea o no proporcionado a ella el modo que lo son las perfecciones de orden natural. Quizás fué esto lo que quiso decir, pero no reparó que en que la fórmula de su disyunción convertía dicho principio en una pura tautología.

sobrenaturales: a) unas son sobrenaturales en sí mismas por razón de su misma naturaleza, v. g. la gracia; b) otras son sobrenaturales "ratione modi fiendi" v. g. la vista restituída a un ciego milagrosamente. Todos admiten que no hay en la naturaleza potencia natural respecto de las segundas: cuánto menos, a fortiori, la habrá respecto de las primeras:

> Actus supernaturalis dupliciter invenitur, scilicet secundum se, ut gratia, et secundum talem modum fiendi, ut visus caeco datus... Si ergo in natura nulla est naturalis potentia ad actum supernaturalem ratione modi ut sic, a fortiori nulla est naturalis potentia ad actus supernaturales simpliciter. Sed in natura nullam esse naturalem potentiam ad illos actus, patet ex frequenti usu quo naturalem potentiam ad miracula negamus... [274].

Cayetano no estuvo en lo cierto al pensar que este argumento es eficaz contra la teoría de Escoto. El argumento parte del supuesto de que no hay en la naturaleza potencia natural respecto de las perfecciones milagrosamente producidas por Dios. Si se trata de una potencia natural activa, Escoto está de acuerdo: pero de que no haya en la naturaleza potencia activa natural respecto de los milagros no se puede concluir, sin más, que no la haya pasiva. La discusión con Escoto es a propósito de la potencia receptiva y en ésta, considerada no en orden a su causa eficiente (también en este orden admite Escoto sobrenaturalidad), sino en orden a la forma recibida, cualquiera que ella sea. Ahora bien, según Escoto, la recepción, en cuanto tal, de la perfección que es efecto de la acción milagrosa, es natural, como es natural la recepción de la gracia. Cayetano supone precisamente lo que debe probar, a saber, que la potencia receptiva de las perfecciones causadas milagrosamente no es natural.

Rada advirtió con penetración este fallo del argumento de Cayetano:

> ego vehementer miror Caietanum non prospexisse defectum syllogismi adeo manifestum. Procedit enim a negatione potentiae activae in ordine ad miracula ad negationem potentiae passivae naturalis ad actus su-

---

274 *De Pot. Neutr.* q. 2, quoad 4, primo.

pernaturales. Concedo ergo quod in natura non est potentia activa ad actus supernaturales ratione modi: sed nego inde sequi non esse potentiam naturalem passivam ad actus supernaturales secundum se Nam ad reuniendum animam ad corpus non est potentia activa naturalis in natura, cum tamen sit in anima naturalis potentia et inclinatio ad illam reunionem: et in caeco est naturalis inclinatio ac potentia passiva naturalis in ordine ad visum, licet non sit in tota natura potentia activa ad restituendum visum. Ita in proposito licet non sit in tota natura potentia activa reducens hominem ad actum beatitudinis, tamen in eo est potentia passiva naturalis ad betatitudinem. Ratio Caietani *valeret* equidem si *a negatione potentiae passivae* naturalis in ordine ad actus supernaturales ratione modi, *procederet* ad negationem potentiae naturalis passivae ad actus supernaturales secundum se, in hunc modum: in natura non est potentia passiva naturalis ad actus supernaturales ratione modi ergo nec ad actus supernaturales secundum se. Sed sic antecedens est falsum [275].

La réplica de Rada es contundente y se impone por su evidencia. O Cayetano supone que la potencia receptiva de las perfecciones causadas milagrosamente no es natural y entonces debería probarlo, pues ésto es precisamente lo que la teoría de Escoto niega; o hace una deducción injustificada al inferir que no existe potencia pasiva natural respecto de las perfecciones milagrosamente producidas, por el hecho de que no hay potencia activa natural respecto de las misma. Cayetano no justifica tal deducción.

El tercer argumento de Cayetano contra la teoría de Escoto es de índole totalmente filosófica:

Omni potentiae passivae naturali, respondet aliqua potentia activa proxima: ergo respondet potentia activa naturalis. Antecedens est maxima assumpta ab Arist. 3 de Anima, text. 17, ad probandum dari intellectum agentem. Fundatur enim super hoc, quod in omni natura ubi est patiens, oportet ponere ages. Et certum quod de proximo non de primo agente loquitur: alioquin distributivam non fecisset, dicens *in omni natura* etc. Et per hoc excluditur responsio Scoti dicentis, quod sufficit quod detur primum agens. Consequentia autem probatur: quia potentia supernaturalis non est proximum activum naturalis potentiae: ut ex terminis patet: naturale enim soli naturali cognatum est [276].

---

275 *Controversiae*, vol. I, Contro. I, a. I, p. 12.
276 *De Pot. Neutra*, q. 2, quoad 4, secundo.

El argumento de Cayetano procede así: Si el alma tuviera potencia pasiva natural a las perfecciones sobrenaturales, también debería ser natural la potencia activa correspondiente; pues, según Aristóteles, a toda potencia pasiva corresponde en la naturaleza una potencia activa. Escoto dice que basta que esta potencia activa sea la causa primera, sin que sea necesario que sea siempre una causa segunda. Pero Aristóteles exige una potencia activa creada o natural, pues su principio dice "in omni natura": *a cada potencia pasiva* natural debe corresponder su potencia activa natural. No basta, para salvar el principio, recurrir a la causa primera; pues Dios, como agente sobrenatural, no es al principio activo próximo correspondiente a una potencia pasiva natural.

Escoto admite también como aristotélico el principio invocado por Cayetano [277]. Más aún, lo reconoce por válido; pero entendiendo a su modo el término "potencia pasiva natural"; a la objeción "omni potentiae passivae naturali correspondet aliquod activum naturale, alioquin videretur potentia passiva esse frustra in natura" replica:

aliter tamen posset dici ad maiorem, quod ipsa est vera loquendo de potentia naturali ut passiva comparatur ad activam; non autem ut passiva comparatur ad actum receptum [278].

La potencia pasiva puede llamarse "natural" o respecto de la causa eficiente capaz de obrar sobre ella, o respecto de la forma que recibe. Si se toma el término "potencia pasiva natural" bajo el primer aspecto, significa únicamente "potencia susceptible de ser reducida al acto por una causa eficiente natural": en este sentido, el principio de Aristóteles es falso,

quando scilicet natura propter sui excellentiam ordinatur naturaliter ad recipiendum perfectionem ita eminentem, quod non possit subesse causalitati agentis naturalis secundo modo dicto [279].

La verdad es que Cayetano no ha tenido en cuenta esta dis-

277 *Oxon.* 4, d. 49, q. 12; q. 13, n. 14; *Report.* ibid., q. 10, n. 10.
278 *Oxon.* Prol. q. 1, n. 4 y 26.
279 *Oxon.* ibid. Prol. a. 1, n. 23.

tinción y por eso su argumento, así propuesto, no acaba de ser eficaz contra la posición de Escoto.

De acuerdo, que a toda potencia natural ha de corresponder una potencia activa natural. Pero la naturalidad de esta potencia pasiva puede considerarse, según Escoto, o en orden a la causa eficiente o en orden a la perfección recibida. Considerado el término "potencia pasiva natural" del primer modo, Escoto admite el principio invocado por Cayetano: considerado del segundo modo, es decir, considerada la potencia como puramente receptiva de una perfección cualquiera (que es el aspecto en el que Cayetano ha fijado su discusión, "potentia receptiva hic sumitur formaliter, quatenus receptiva est"), Escoto niega el principio. Pero Cayetano no ha demostrado que precisamente, si la potencia pasiva, apetece naturalmente la perfección recibida, debe corresponderle en la naturaleza una causa activa creada. No acaba de acomodar su argumento de modo que demuestre el inconveniente que resulta de que una potencia se incline, naturalmente, hacia la perfección, que sólo sobrenaturalmente puede serle comunicada. Por este portillo, que ha dejado abierto, ha pasado intacta la teoría de Escoto, sin necesidad de salirse del principio de que "a toda potencia pasiva natural corresponde otra activa natural".

No podía pasar inadvertida a la atención de Rada esta deficiencia del argumento de Cayetano.

Ad sextum distinguo minorem: potentia enim passiva potest dici bifariam. Primo, ex comparatione ad potentiam activam. Secundo, ex comparatione ad actum et formam receptam. Primo modo maior est vera et sic intelligitur illa maxima: Cuicumque potentiae passivae naturali correspondet activa naturalis. Secundo vero modo est falsa; aliqua enim natura potest inclinari ad aliquem actum ex sui nobilitate, qui causalitati agentis naturalis non subsit [280].

Por otra parte no era nada conducente invocar la autoridad de Aristóteles en este problema acerca de la relación existente entre lo natural y lo sobrenatural.

Escoto, con una gran claridad de visión, se dió cuenta de

280 *Controv. Theol.*, Controv. 1, a. 3, p. Vol. 1, p. 23.

que Aristóteles, al no admitir la libertad de Dios en su actividad sobre el mundo, había concebido la naturaleza como un sistema cerrado y necesario de potencias activas y pasivas, y de que dicha concepción no podía ser íntegramente aceptada por los teólogos, quienes deben admitir necesariamente que la naturaleza es capaz de recibir perfecciones sobrenaturales, que están sobre sus fuerzas y que sólo Dios puede libre y gratuítamente comunicarle [281].

Tanto Escoto como Cayetano no pueden menos de admitir la existencia de la potencia obediencial en cuanto ésta representa una capacidad que sólo la acción libre y omnipotente de Dios puede actuar; su diferencia está en el modo de explicarla. Escoto afirma que la potencia obediencial consiste únicamente en que el ser creado está por su misma naturaleza sometido a la causalidad libre y creadora de Dios, que le comunica gratuítamente perfecciones, que por otra parte son naturalmente recibidas y apetecidas por ella: Cayetano la explica como una mera capacidad receptiva, con ausencia de inclinación natural, tanto respecto de la causa eficiente, Dios, como de la perfección recibida.

Para resolver esta diferencia de opiniones no era nada conducente recurrir a la autoridad de Aristóteles y aducir, sin ulterior aplicación y acomodación, un principio que entendido con mentalidad aristotélica ni siquiera permite imaginar, como posible, lo que tanto Escoto como Cayetano tratan de explicar: la potencia obediencial o dependencia de la naturaleza respecto del principio activo sobrenatural.

Sin embargo el hecho de que Cayetano recurra al principio de que a "toda potencia pasiva natural debe corresponder una potencia activa natural" es muy significativo, pues nos revela

281 *Oxon.* Prol., q. 1, n. 8; *Report.* 4, q. 43, q. 9, n. 18; *Oxon.* ibid, q. 3; n. 23; *Oxon.* 4, d. 49, q. 13, n. 14.

Cayetano sabe que Escoto acusa a Aristóteles de no admitir la libertad de Dios en su actividad ad extra, y, al querer defenderle de tan grave cargo, sólo se atreve a decir que no consta ciertamente de la opinión de Aristóteles en el particular. (*Opusc.* De *Infinitate Dei,* q. 2, edit. 1552, tom. 4, p. 104, col. b; edit. 1587 tom. 3, p. 101, col. b). Fué sin duda su respeto por Aristóteles el que determinó esta benigna interpretación de Cayetano, quien por otra parte sabe perfectamente que toda concepción filosófica, que representa a Dios como principio activo no-libre en su actividad ad extra, es incompatible con el dogma de la gratuidad de los dones sobrenaturales. Cfr. *Comment. in Evang. Ioann.* cap. 1, v. 16; *In Genesim*, cap. 6, v. 7.

cuál es su concepción acerca de la naturaleza: a toda inclinación natural (no se olvide que Cayetano define la potencia pasiva natural, "*potencia naturaliter inclinata*") debe corresponder en la naturaleza un principio activo capaz de comunicarle la perfección que aquella apetece.

Tal concepción no podía menos de chocar con la teoría escotística, que afirma el apetito innato de la visión beatífica. Escoto admite en el hombre una inclinación natural —la fundamental y más intensa— que ninguna potencia activa natural puede satisfacer. Cayetano vió que tal teoría implica una seria dificultad y, si bien, al emplear contra Escoto el principio indicado, no llegó a aplicarlo perfectamente de modo que diera en el punto débil de la teoría de Escoto (la frustrabilidad de dicho apetito al no haber una potencia natural capaz de satisfacerlo) sin embargo, comenzó ya a orientar su argumentación hacia dicho punto vulnerable, que alcanza de lleno en su último argumento:

Cum enim quidditativa cognitio alicuius sit sufficiens ratio, omnium proprietatum eius, et ex ea solvantur omnes difficultates contingentes rei, ut in quarto Physic. dicitur, consequens est, quod cognita quidditative re aliqua, cognosci ex ea possint omnes eius naturales potentiae: et cum potentiae cognitio ex actu pendeat, ut dicitur 9 Metaphy. consequens est, quod actus ad quos sunt naturales potentiae cognoscantur, et cum huiusmodi actus sint supernaturales apud Scotum, sequitur de primo ad ultimum, quod ex cognitione quidditativa alicuius naturalis cognoscuntur. supernaturalia: quod est manifeste falsum. Et confirmatur. Quia certe scimus hanc maiorem, *quod nulla naturalis potentia est frustra.* Ergo, si scimus hanc minorem, quod in materia vel anima vel quacumque alia re est naturalis potentia ad actum supernaturalem, oportet concedere quod scimus supernaturalia *illa debere esse*: et sic sciemus resurrectionem mortuorum futuram, et gratiam iustificantem impium etc. Quod est ridiculum. Nec evacuat hanc rationem responsio scotica, dicens quod anima secundum illam rationem est ignota. Cognitio enim quidditativa alicuius nihil naturale illius incognitum relinquit: quoniam continet formaliter vel virtualiter omnem illius notitiam.

Nec evaditur, dicendo quod substantia non potest a nobis pro statu isto quidditative et proprie cognosci: quoniam, quidquid sit de hoc, habe-

tur intentum, scilicet, quod ex quidditativa rerum naturalium cognitione, sive habeatur pro statu isto sive non, possit scientia haberi de supernaturalibus. Et sic revelatio de gratia, beatitudine pollicita, resurrectione et aliis huiusmodi, ad quae naturalis ponitur potentia receptiva, *non frustra*, erit necessaria secundum quid, scilicet pro statu isto, et non *simpliciter*: quod est manifeste falsum [282].

Analicemos ordenadamente este largo argumento de Cayetano.

Su conclusión es: la teoría del apetito innato de la visión de Dios es falsa porque conduce lógicamente a una consecuencia falsa: a saber, que es posible (sino para el hombre en esta vida, al menos para un entendimiento creado que conociere intuitiva e inmediatamente la esencia del alma humana) llegar, naturalmente, al conocimiento de la existencia (actual o futura, no meramente posible) de perfecciones sobrenaturales, v. g. la visión de la esencia divina, la gracia, etc., y así la revelación dejaría de ser absolutamente necesaria para cualquier entendimiento criado. De otro modo; si en la naturaleza del hombre hubiese inclinación natural a lo sobrenatural, se podría llegar naturalmente, a través del conocimiento de la naturaleza humana, al conocimiento de la existencia (actual o futura) de las perfecciones sobrenaturales: habetur intentum, quod ex quidditativa rerum naturalitum cognitione... possit scientia haberi de supernaturalibus... quod est manifeste falsum [283].

Las premisas son: a) ningún entendimiento creado puede conocer naturalmente la existencia de perfecciones sobrenaturales, en concreto, que nuestro fin último es de hecho la visión beatífica. La revelación es necesaria para cualquier entendimiento creado; lo contrario es "manifeste falsum". Cayetano no se detiene a probarlo: para él esto es evidente "cum ea quae ex sola divina voluntate dependent, nobis nota non sint nisi

282 *De Pot. Neutra*, q. 2, ad 4, tertio.

283 Cayetano hubiera podido confirmar su conclusión con las palabras de Santo Tomás: Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quae naturaliter rei conveniunt ab éo removentur; non autem eorum quae a supernaturoli Dei ordinatione dependent. *S. Th.* q. 58, a. 5, in c. Cayetano lo comenta así: viso subiecto ex defectu luminis provenit quod non videantur praedicata naturaliter ei competentia; non autem quae supernaturaliter convenire possunt. *Ibid.* n. 3.

ipso revelante" [284] "si sermo sit de naturalibus solis, excludendo omne supernaturale opus tam intrinsecum quam extrinsecum cuiuscumque, per se notum est quod ex solis naturalibus non potest natura aliqua supernaturalia cognoscere: quoniam nisi Deus revelando vel miracula faciendo, supernaturalia poneret, nesciremus etiam ea esse [285].

b) hay en el alma humana potencia o inclinación natural a las perfecciones sobrenaturales, en concreto, a la visión beatífica: lo supone Cayetano de momento para refutarlo.

c) un conocimiento quiditativo, es decir, esencial e inmediato del alma (cognoscere de aliquo quid est, est videre illud per essentiam, In Iam S. Th. q. 12, a. 1, n. 1) no puede menos de descubrir esa inclinación natural, pues es una propiedad natural del alma. Cayetano supone implícitamente que tal conocimiento es posible, naturalmente, sino al hombre en esta vida, al menos al alma separada y al ángel, que intuyen, naturalmente, la propia esencia [286].

d) como una potencia no puede ser conocida sino por orden a su acto, el conocimiento natural de la potencia o la inclinación natural a lo sobrenatural, llevará necesariamente al conocimiento de cuáles son los actos o perfecciones a que tal potencia se inclina.

e) ninguna potencia puede frustrarse: para que no pueda frustrarse y ser en vano, la perfección a que se inclina *tiene que ser*: por lo tanto una vez conocida naturalmente la inclinación natural a los actos sobrenaturales, se deducirá, naturalmente, que éstos *tienen que ser*.

f) de este modo, del solo conocimiento natural del alma se

---

284 *In I S. Th.*, q. 62, a. 5, n. 3.

285 *In 1-2*, q. 109, a. 1, n. 3; a. 2, n. 3.

Cayetano opina también contra Escoto que, aun supuesta existente una perfección sobrenatural, v. g. la gracia, no puede ser conocida intuitivamente por ningún entendimiento creado. (*In 3 S. Th.* q. 76, a. 7, n. 6, 7, 9).

Pero el argumento presente es independiente de esa cuestión: son dos discusiones totalmente diversas. Aquí no se supone precisamente la existencia actual de ninguna perfección sobrenatural y afirma Cayetano que de la teoría escotística del apetito innato de la visión de Dios se sigue lógicamente que del *solo* conocimiento natural de dicho apetito se puede deducir a priori que las perfecciones sobrenaturales *tienen que ser*; allí, en cambio, se las supone existentes por un acto gratuito de la voluntad divina y la discusión es, sí, una vez existentes, pueden ser natural e inmediatamente conocidas.

286 *In I S. Th.*, q. 12, a. 4, n. 6; q. 56, a. 1, n. 2 y 9; q. 89, a. 2, n. 6.

llegará, naturalmente, al conocimiento de la existencia de las perfecciones sobrenaturales sin necesidad de la revelación.

g) es inútil replicar que no se conoce, naturalmente, la inclinación natural del alma hacia la visión de Dios; pues, siendo tal inclinación una propiedad natural del alma, no puede quedar oculta a un conocimiento quiditativo de la misma.

r) ni vale decir que en esta vida no podemos conocer inmediatamente la esencia de nuestra alma: pues, sea de esto lo que fuere, queda en pie que a través del conocimiento de algo puramente natural se puede llegar al conocimiento de lo sobrenatural.

El proceso lógico del argumento es: si hay en la naturaleza intelectual creada inclinación natural a las perfecciones sobrenaturales (en concreto a la visión beatífica) uń entendimiento creado, que conociera (y tal conocimiento es, naturalmente posible) quiditativa e intuitivamente tal naturaleza, descubriría en ella esa inclinación: y como, para que uńa inclinación ńatural no sea en vano y se frustre, la perfección, a que tiende, *tiene que ser*, tal entendimiento deduciría a priori, de la existencia de la inclinación natural a las perfecciones sobrenaturales, que éstas *tienen que ser*: y así, sin necesidad de la revelación conocería, no ya la posibilidad, sino la existencia de las perfecciones creadas sobrenaturales, es decir, el hecho de haber sido el hombre elevado al orden sobrenatural de la visión de Dios. Debe notarse que todo el valor de la conclusión de Cayetano está en que la revelación no sería en ese caso necesaria, porque se llegaría a conocer naturalmente que las perfecciones sobrenaturales *tienen que ser*, "*debere esse*"; si la conclusión hubiera sido tan sólo el conocimiento de la *posibilidad* de tales perfecciones, todavía la revelación sería necesaria, pues entre la *posibilidad* y el *hecho* mediaría un acto de la voluntad de Dios, naturalmente incognocible. Por lo tanto, todo el peso del argumento descansa sobre el principio: *nulla potententia naturalis est frustra: ergo... oportet concedere... suppernaturalia illa debere esse.*

El argumento, así propuesto por Cayetano, ¿impugna eficazmente la teoría de Escoto? ¿qué reconocería en él Escoto como verdadero y qué rechazaría como falso?

Escoto como ya vimos, no trató sobre la necesidad de la revelación para el ángel o el alma separada: sólo pretendió de-

mostrar que es necesaria para el hombre "pro statu isto". Mas aún, no llega a formular ningún argumento que demuestre (a no ser que se admita su teoría acerca del mérito) la necesidad de la revelación para cualquier entendimiento creado, supuesta la elevación al orden sobrenatural. Pero también es cierto que nunca afirmó que se pudiese llegar a conocer naturalmente que la visión de la esencia divina es de hecho nuestro último fin: afirmó únicamente que un entendimiento angélico o el alma separada podrían conocer, naturalmente, su *posibilidad*, es decir, la capacidad que tiene el ser intelectual creado, de ser elevado a ella [287]. Por el contrario estableció los principios que demuestran la necesidad de la revelación para cualquier entendimiento creado: a saber, que la visión de la esencia divina, por razón de su sobrenaturalidad, sólo puede convenir al entendimiento creado mediante un acto libre y gratuito de la voluntad divina, y que tal acto sólo por revelación puede ser conocido. Entre la posibilidad y el hecho de nuestra elevación media un acto gratuito de Dios, naturalmente incognoscible. Luego, según los principios de Escoto es también falso, como lo es según Cayetano, que un entendimiento creado pueda conocer naturalmente que las perfecciones sobrenaturales *tienen que ser*, es decir, el hecho de nuestra elevación al orden sobrenatural.

No está aquí el punto de divergencia entre Escoto y Cayetano, ni tampoco en las premisas b), c), d), e), f). Cayetano se preocupó de cortarle a Escoto toda retirada posible, insistiendo en que es inútil responder, que en esta vida no se puede conocer el alma humana —quidditative et proprie— con un concepto propio e intuitivo: pues de todos modos es cierto que a través del conocimiento de algo natural se podría llegar al conocimiento de la existencia de lo sobrenatural creado.

Escoto había ya previsto la dificultad de que, una vez admitido que el alma humana tiene inclinación natural hacia la visión de la esencia divina, se podría objetar que mediante el conocimiento de tal inclinación se podría llegar a saber cuál es el término al que tal inclinación se ordena [288].

Por el momento y para la tesis que trata de probar, le basta

287 *Oxon*. 4, d. 49, q. 8, n. 4.
288 *Oxon*, 1, Prol. q. 1, nn. 9-10.

responder que en esta vida no es posible al hombre conocer su alma sino a través de la imaginación y los sentidos; pero en definitiva reconoce que, si se conociera con un concepto propio e intuitivo el alma humana, también se conocería cuál es el término de su inclinación natural [289]. Y como ya vimos, Escoto admite que dicho conocimiento intuitivo de la propia esencia es, naturalmente, posible al ángel y al alma separada.

Pero, según Escoto, tal conocimiento natural e intuitivo del alma humana llevaría tan sólo al conocimiento de la *posibilidad* de ser elevada a la visión beatífica "ordinabilitas talis naturae ad finem ad quem fides et charitas disponunt" [290], a la capacidad del entendimiento creado de llegar de algún modo (no precisamente por sus fuerzas o por la acción de las causas naturales) a dicha visión [291].

En tanto que, según Cayetano, el conocimiento de tal apetito llevaría a la conclusión de que la visión de la esencia divina, que es su término, *tiene que ser*, que tal es de hecho el último fin del hombre.

La premisa que determina esta diversidad de conclusión entre Escoto y Cayetano es precisamente el principio en que se basa toda la fuerza del argumento de Cayetano: "nulla potentia naturalis est frustra: ergo... oportet concedere... supernaturalia debere esse": para que una inclinación natural no sea en vano y no pueda malograrse, la perfección a que *tiende*, *tiene que ser*: no basta que sea posible.

Cayetano ha encontrado por fin la fórmula con la que llega eficazmente al punto débil de la teoría escotística del apetito innato de la visión sobrenatural de la esencia divina: una vez admitido el apetito innato de la visión de Dios, y en general, de perfecciones sobrenaturales, no queda otro remedio que admitir

289 *Oxon.* 1, Prol., q. 1, nn. 11-13.
La insistencia de Cayetano en que no es solución verdadera el responder que el alma "secundum illam rationem est ignota", y que no puede ser conocida "pro statu isto proprie et quidditative" demuestra que tiene a la vista la solución dada por Escoto. (*Oxon.* 1. Prol. q. 1, n. 11), cuyos términos mismos "sub illa ratione propria" "pro statu isto" se apropia. Mas aún, la coincidencia del proceso lógico del argumento de Cayetano con las objeciones aducidas por Escoto (*Ibid.* n. 9. b d. e) hace probable la conclusión de que Cayetano se inspiró en ellas, para concebir su último argumento contra Escoto. (*De Pot. Neutra* q. 2. quoad 4. textio).

290 *Oxon.* 1. Prol. q. 1. n. 9.

291 *Oxon.* 4, q. 49, d. 49, q. 8, n. 4.

o que tales perfecciones *tienen que ser* "debere esse" o que tal apetito puede quedar frustrado de su objeto y existir en vano: o frustración del apetito o necesidad de la perfección, que es su objeto. No hay término medio: en la medida en que, en lugar de la necesidad, se admite una mera posibilidad de tal objeto, se impone admitir la posibilidad de la frustración del apetito. En conclusión: la inclinación natural, si no ha de malograrse o poderse malograr, exige su término como naturalmente debido a ella [292].

Cuando Cayetano llega a este momento fundamental de su argumento —si hay apetito innato de las perfecciones sobrenaturales, *éstas tienen que ser*— se hallaba en la posición más oportuna para orientarlo directamente contra la teoría escotística del apetito innato, en cuanto parece comprometer la sobrenaturalidad y gratuidad de tales perfecciones: o frustración del apetito natural o su término es debido y no gratuito, y por lo tanto, no sobrenatural.

Precisamente en esta misma cuestión, sólo a media página de distancia, acaba de distinguir Cayetano lo sobrenatural de lo natural por los conceptos de "debido" e "indebido a la naturaleza".

> ...supernaturale est quod supra facultatem ordinis creaturis *debiti* in eis inest. Omnes enim naturalia a supernaturalibus distinguimus frequenti usu per hoc quod aliquid sit secundum *debitum* naturae ordinem, et aliquid sit supra illum [293].

Así, pues, tenía en su pensamiento las dos premisas: a) si se admite el apetito natural de lo sobrenatural, lo sobrenatural *tiene*

292 De idéntico modo raciocina Cayetano, cuando de la inclinación natural de la naturaleza racional a ser siempre, deduce la inmortalidad del alma humana. Si no da tal argumento como cierto, no es porque ponga en duda la consecuencia de que, para que no se fustre el apetito natural, su objeto *tiene que ser*, —el hombre *tiene que ser* inmortal—, sino porque no le parece cierta la existencia del apetito natural de existir siempre. (*Opusc. De immortalitate Animorum coram Iulio II, Dominica prima Adventus, anno salutis* 1503 *habita*. Opusc. Tom. 3, tract. 1. Oratio 4).

Antes que Cayetano había ya Santo Tomás empleado raciocinio idéntico para probar la inmortalidad del alma: puesto que el ser intelectual creado tiene apetito natural de ser siempre, es de hecho inmortal; de lo contrario tal apetito sería en vano. El raciocinio es a priori y sólo concluye si de la existencia del apetito innato, se deduce lógicamente qué el objeto de ese apetito *tiene que ser*. Cfr. 1-2, q. 75 a. 6, in c; *D. Anima*, q. un., a. 15, in c.; C. G. l. 2, c. 55 y 79.

Cfr. *Escoto, Oxon. Report.* 4, d. 43, q. 2, n. 25; *De rerum principio*, q. 10, n. 6.

293 *De Pot. Neutra*, q. 2, quoad 3; cfr. *In I S. Th.*, q. 62, a. 2, n. 1; *In 1-2*, q. 109, a. 2, n. 2.

que ser, es debido para que no se malogre tal apetito; b) una perfección es natural o sobrenatural según que sea *debida* o *gratuita.* Sólo le faltó combinarlas para sacar la conclusión: luego, si se admite el apetito natural de la visión beatífica, ésta deja de ser sobrenatural y gratuita, para pasar a ser *debida* y natural: de lo contrario, tal apetito puede quedar frustrado.

Pero absorta como está su atención en demostrar que la teoría de Escoto lógicamente destruye la necesidad de la revelación, no repara en que antes que eso compromete la sobrenaturalidad misma de la visión beatífica. Y es que Cayetano, al hacer su argumento, tiene ante el pensamiento —y aun, tal vez, ante los ojos— lo que el mismo Escoto dice en Oxon. I, Prol. q. I nn. 9-11, acerca de la relación existente entre el apetito natural de ver a Dios y la necesidad de la revelación, y por eso no reparó explícitamente sino en la consecuencia que de la teoría de Escoto se sigue, según él, acerca de la necesidad de la revelación.

Pero, de todos modos, al establecer el dilema o frustración del apetito natural de la visión de Dios o ésta *tiene que ser*— Cayetano señalaba la dificultad más honda de la teoría escotística: de ahí a orientar el mismo argumento hacia la gratuidad o sobrenaturalidad de la visión beatífica y del orden sobrenatural, en general, había muy poca distancia. El dilema de Cayetano señalaba una dirección, que pronto seguiría la mayor parte de los teólogos [294].

Escoto había ya conocido y tratado de resolver la dificultad de la frustración del apetito innato de ver a Dios. De la existencia de dicho apetito deduce únicamente, que para que no sea en vano, se requiere que su objeto no sea absolutamente imposible, que no tienda a algo imposible, dada la naturaleza del sujeto apetente; "desiderium autem naturale non est ad impossibile ex natura desiderantis" [295]. Basta que el objeto de tal apetito sea de algún modo posible, ya sea mediante la acción de una

---

294 F. MACEDO, al defender a fines del siglo XVI la teoría escotística del apetito innato de la visión de Dios y recoger las objeciones corrientes de los adversarios, dice así: "Tertia. Si naturae rationali inesset ille appetitus naturalis ad assequendum finem supernaturalem, inexisteret illi inchoata quaedam gratia et ita illi esset aliquo modo *debita* et connaturalis, *eam exigente appetitu quem Deus deberet implere*: sed haec est destructio gratiae Dei et occasio erroris Semipelagiani... Igitur affirmari non potest ille innatus appetitus et naturalis inclinatio. "*Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti*, vol. I, Collat, 2, different. 2. sectio 3.

295 *Oxon*, I, d. 5, q. 3, n. 9.

potencia activa natural, ya sea mediante una intervención sobrenatural y gratuita de Dios: no se requiere que su objeto esté al alcance de las fuerzas naturales: de ahí que Escoto, de la existencia de tal apetito sólo concluye la posibilidad de su término, no su necesidad.

intellectus noster est in potentia naturali et desiderium naturale habet ad omnia intelligibilia intelligenda et beatitudinem consequendam, secundum Augustinum. Tamen ex puris propriis sibi vel creaturae cuiuscumque non potest ad hoc attingere; non igitur omni potentiae passivae naturali correspondet activa naturalis, quae possit effective ipsam reducere ad actum; sed sufficit potentiae passivae naturali, quod a natura habeat, quod possit recipere illam perfectionem, ad quam potentiam habet naturalem: et hoc sive ab agente *naturali* sive *supernaturali* [296].

No es necesario, según Escoto, que siempre en la naturaleza a toda potencia pasiva natural corresponda una potencia activa natural: esto sólo ocurre cuando la perfección, a que aquella se inclina, es capaz de ser producida por las causas segundas: (primero indica la objeción y luego responde a ella):

Confirmatur ratio: Omni potentiae passivae naturali correspondet aliquod activum naturale, alioquin videretur potentia passiva esse frustra in natura, si per nihil in natura posset reduci ad actum: sed intellectus possibilis est potentia passiva et naturalis respectu quorumcumque intelligibilium; ergo correspondet sibi aliqua potentia activa naturalis. Minor patet, quia intellectus possibilis naturaliter appetit cognitionem cuiuscumque cognoscibilis; naturaliter etiam perficitur per quamcumque cognitionem; ergo est naturaliter receptivus cuiscumque intellectionis...

Ad confirmationem rationis dico ad maiorem... maior est falsa in quibusdam, quando scilicet natura *propter sui excellentiam* ordinatur naturaliter ad recipiendum perfectionem ita eminentem, quod non possit subesse causalitati agentis naturalis... Cum probatur maior, dico quod potentia passiva non est frustra in natura; quia licet per agens naturale non possit principaliter reduci ad actum, tamen potest per tale agens dispositio ad ipsum induci, et potest per aliquod aliud agens in natura, id est in

296 *De Anima*, q. 15, n. 9.

tota coordinatione entium, puta per agens primum supernaturale, complete reduci ad actum [297].

Lejos de ver Escoto una dificultad o contradicción en que la naturaleza humana se incline naturalmente, como a su perfección suprema, a algo que no puede alcanzar por sus fuerzas, sino solamente por la acción sobrenatural de Dios, ve en ello una prueba de su incomparable grandeza:

Si autem objiciatur, quod illud vilificat naturam, quod non possit consequi perfectionem suam ex naturalibus, cum natura minus deficiat in nobilioribus, ex II Coeli et Mundi, respondeo: si felicitas nostra consisteret in speculatione illa suprema, ad quam possumus *nunc* naturaliter attingere, non diceret Philosophus naturam deficere in necessariis; nunc autem concedo illam posse naturaliter haberi; et ultra hoc dico aliam posse naturaliter recipi: ergo in hoc magis *dignificatur* natura quam si suprema sibi possibilis poneretur solum esse illa naturalis... superiora ordinantur ad perfectionem maiorem passive recipiendam, quam ipsa possint active producere, et per consequens istorum perfectio non potest produci nisi ab aliquo agente supernaturali: non sic est de perfectione inferiorum quorum perfectio ultima potest subesse actioni agentium inferiorum [298].

---

297 *Oxon.* 1, Prol. q. 1, a. 4, n. 25. Escoto añade que para que el apetito natural no sea en vano, basta que la naturaleza pueda disponerse a la recepción de la forma, que causa el principio activo sobrenatural. "potest tamen per tale (agens naturale) dispositio ad talem actum induci" (*Ibid. Report.* 4, d. 43, q. 5, n. 18). Después de los estudios realizados por P. Minges, no puede afirmarse que dicha expresión significa que el hombre puede por *solas* las fuerzas naturales, sin un auxilio gratuito actual de Dios, disponerse positivamente a la gracia santificante. P. MINGES, *Duns Scoti, Doctrina Philosoph. et Theol.*, vol. 2, p. 433-450; *Die Gnadenlehre des Duns Scotus*, pp. 14-66; *Compendium Theol. Dogm. specialis*, vol. 2, p. 22-25; SEEBERG R. afirma igualmente que Escoto en los actos previos y dispositivos a la justificación excluye únicamente la gracia santificante, pero no todo influjo de la gracia; "Nach Duns est der gewöhnliche Vergang der, dass der Sünder unter einer allgemeinen influentia der Gnade, ohne die gratia infusa, zu der attrition kommt. Dadurch stellt sie die rechte Disposition her oder verdienst sie de congruo". *Lehrbuch der Dogmengesch.*, vol. 3, p. 481; cfr. *Die Theolog. des Duns Scotus*, p. 289—CAYETANO, que observó cómo S. Tomás en las Sentencias (2, d. 28, a. 4 in c.) había defendido que el hombre puede, sin auxilio alguno de la gracia, disponerse a la recepción de la gracia santificante, no encontró nada que objetar a Escoto en este punto. Cfr. *In 1-2*, q. 109, a. 6, n. 6.—DOHNT R. OH. en su reciente estudio acerca del pensamiento de Escoto en este punto (*Le Problème de la Preparation a la Grâce. Débuts de l'Ecole Franciscaine*, París 1946, pp. 262-302) no comparte totalmente el punto de vista de Minges; pero, en último término reconoce que "Scot ne fermé pas la porte à toute prévenance divine dans le commencement du salut et qu'il fait même des allusions suffisantes pour lui éviter le reproche de semipelagianisme" (p. 500).

298 *Oxon.* 1, Prol. q. 1, n. 26, 33.

En conclusión: éste es el pensamiento de Escoto: por ser la visión de la esencia divina la perfección suprema posible del entendimiento creado, éste la apetece con suma intensidad: por no poder alcanzar tal perfección por las fuerzas naturales, apetece tenerla del modo que es posible, es decir, como gratuitamente concedida por Dios. Escoto no ve entre estas dos proposiciones la menor oposición: para que no sea en vano tal inclinación basta que su objeto sea posible mediante una intervención gratuita y sobrenatural de Dios.

La concepción de Cayetano es diametralmente opuesta: una inclinación natural irrealizable por las fuerzas naturales es algo contradictorio:

> Natura non largitur inclinationem ad quam tota vis naturae perducere nequit... Implicare igitur videtur quod natura det desiderium visionis divinae et quod non possit dare requisita ad talem visionem, puta lumen gloriae [299].

Por eso, a toda potencia pasiva naturalmente inclinada a su acto, debe corresponder en la naturaleza un principio activo capaz de comunicarle la perfección a que se inclina [300]; y como fundamento básico y razón última en que la concepción de Cayetano descansa, está precisamente el principio en que reside la fuerza de su principal argumento contra Escoto: "nulla potentia naturalis est frustra: ergo oportet concedere supernaturalia *debere esse*": si se admite una inclinación natural a lo sobrenatural, es necesario admitir que lo sobrenatural *tiene que ser;* de lo contrario tal inclinación sería en vano. Para que una inclinación natural no sea en vano no es suficiente la posibilidad de su objeto: se requiere la necesidad del mismo. Dicho esto con una fórmula equivalente en el pensamiento de Cayetano, o se admite que una inclinación natural puede quedar definitivamente frustrada de su objeto, o se admite que su objeto está al alcance de las fuerzas naturales. Esto es para Cayetano evidente y cons-

299 *In I S. Th.* q. 12, a. 1, n. 9. Aunque Cayetano formula este principio a modo de objeción, debe notarse que lo vuelve a afirmar al dar la solución a la dificultad que de él surge contra la teoría del apetito innato de la visión beatífica: por lo tanto, lo hace suyo: "naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem" *Ibid.*, n. 10.

300 *De Pot. Neutra*, q. 2, quoad 4, secundo.

tituye el principio filosófico fundamental en que se basa su concepción acerca de la relación existente entre lo natural y lo sobrenatural. Por eso la teoría del apetito innato de la visión de Dios es, a su parecer contradictoria: "Implicare igitur, videtur quod naturale det desiderium visionis divinae et quod non possit dare requisita ad talem visionem".

Basándose en ese principio concluye que, de haber apetito innato a la visión beatífica, ésta *tendría necesariamente que ser,* y así, se podría conocer sin necesidad de la revelación, cual es de hecho nuestro último fin. La verdadera y última razón de divergencia entre Escoto y Cayetano no está a propósito de la necesidad de la revelación (en la que coinciden) ni siquiera a propósito de la existencia del apetito innato de ver a Dios; está en que Escoto sostiene que para que tal apetito no sea en vano, basta que su objeto sea posible mediante una acción sobrenatural y gratuita de Dios; mientras que Cayetano sostiene, que, si se admite dicho apetito, se debe admitir que su objeto ha de ser posible mediante las fuerzas naturales: de lo contrario, podría frustrarse.

Escoto y Cayetano representan las dos concepciones opuestas que, en el problema acerca de la relación existente entre lo natural y lo sobrenatural, ha dividido, y aún hoy día divide a los teólogos. Ambos admiten y tratan de explicar las dos verdades que todo teólogo no puede menos de admitir, y cuya armonización constituye la dificultad del problema: a) la visión de la esencia divina, es una perfección conveniente al entendimiento creado, más aún, el bien supremo del mismo: b) es una perfección totalmente gratuita e indebida al mismo. Partiendo de principios filosóficos diversos Cayetano y Escoto dieron al mismo problema soluciones completamente opuestas.

Cayetano parte del principio de que, para que un apetito natural no pueda quedar definitivamente frustrado de su objeto, no puede extenderse más allá de lo que alcanzan las fuerzas naturales. La naturaleza no apetece infinitamente todo lo que representa un bien para ella; apetece tan sólo en la medida en que ese bien está al alcance de sus fuerzas; la medida del apetito natural viene dada por la medida en que es posible a la naturaleza alcanzar por sí misma su objeto.

De este modo, lo sobrenatural queda totalmente fuera del

campo del apetito natural del ser intelectual creado: la gratuidad del orden sobrenatural queda al abrigo de toda dificultad. Pero entonces, la dificultad surge de la otra verdad, que hay que explicar; ¿cómo siendo la visión de la esencia divina la perfección suprema del entendimiento creado, puede éste dejar de apetecerla naturalmente? ¿No es la bondad o conveniencia del objeto, es decir, su apetibilidad, lo único que determina el apetito natural de la potencia?

Escoto parte del principio de que toda potencia se inclina, naturalmente, hacia lo que la perfecciona, hacia lo que es bueno para ella. La condición única para que una cosa sea naturalmente apetecida es que ella sea buena para el sujeto que apetece: la medida de dicho apetito viene dada por la medida en que tal perfección es buena para el sujeto. Para determinar si existe o no apetito natural, Escoto considera únicamente la relación existente entre el objeto apetecido y el sujeto, que apetece: el que la perfección apetecida pueda alcanzarse de un modo o de otro —natural o sobrenaturalmente— está fuera de esa relación: es indiferente en el concepto de apetito. La visión de Dios es la más alta perfección del ser intelectual creado: luego éste la apetece naturalmente con la máxima intensidad.

De este modo, queda perfectamente explicado cómo lo sobrenatural perfecciona intrínsecamente y vitalmente a la naturaleza racional. Pero surge por el otro extremo la grave dificultad de que, siendo gratuita la elevación del hombre al orden sobrenatural, Dios pudo no concederla y, entonces, en ese caso (posible) hubiese quedado definitivamente frustrado de su objeto la tendencia suprema y fundamental del ser intelectual creado. Es la dificultad que apunta en el dilema de Cayetano: o frustración de un apetito natural o lo sobrenatural *tiene que ser*. Dilema que señala la dificultad más grave que padece la teoría escotística del apetito innato de la visión de Dios, como lo demuestran las soluciones propuestas por los teólogos de la escuela escotística, contemporáneos o posteriores a Cayetano.

F. Licheto, contemporáneo de Cayetano, conoce ciertamente el comentario de éste a la 1.ª parte de la Suma [301] y sabe que Caye-

---

301 Le designa, sin nombrarle, con el apelativo de "quidam novus Commentator S. Thomae". Cfr. *In Sentent.* 1, Prol. q. 1, n. 23 y 3, q. 3, n. 10, donde transcribe a la letra lo que Cayetano dice en *In I S. Th.*, q. 12, a. 5, n. 9.

tano rechaza la teoría escotística del apetito innato de ver a Dios; pero no parece conocer el Opúsculo "De Potentia Neutra", pues no responde a los argumentos en él expuestos. Tocante a la solución de la dificultad de la frustrabilidad del apetito innato de ver a Dios se limita a repetir lo dicho por Escoto, aclarando tan solo que Escoto no defiende que el hombre puede por sus fuerzas naturales disponerse positivamente la gracia [302].

Rada, en cambio, conoce perfectamente el Opúsculo "De Potentia Neutra" que cita con su mismo título, y responde uno tras otro a los argumentos, que en él expone Cayetano [303].

Entre las objeciones contra la tesis del apetito innato de ver a Dios (que Rada defiende) expone así la séptima y última:

> Si in anima nostra esset naturalis potentia, et inclinatio ad videndum Deum, sequeretur, quod angelus, qui exacte cognoscit animam nostram cognosceret ex facultate naturali sui intellectus, quod anima propensionem habeat ad Dei visionem; sicut qui perfecte cognoscit lapidem, cognoscit eius inclinationem ad suum locum: ex quo inferretur angelum viribus sui intellectus posse habere evidentiam, quod visio divinae essentiae et eius fruitio sit homini possibilis: cognoscit enim desiderium siturale non esse ad impossibile: sed consequens est falsum, ergo et illud ex quo sequitur [304].

Esta objeción, que Rada se propone resolver, no es sino el cuarto argumento propuesto por Cayetano contra la teoría escotística del apetito innato de ver a Dios. Pero ¡es muy notable¡ Rada ha suprimido en ella precisamente la premisa que hace tal argumento verdaderamente difícil de resolver en dicha teoría. En lugar de decir con Cayetano "nulla, potentia naturalis est frustra: ergo opotet concedere... supernaturalia debere esse", dice simplemente: "ex quo inferretur angelum viribus sui intellectus posse habere evidentiam, quod visio divinae essentiae... sit homini possibilis: *cognoscit enim desiderium naturale non esse ad imposibile*".

De este modo la solución de la objeción no tiene dificultad: el ángel conocería únicamente que el alma humana es capaz de

302 *In Sentent.* 1, Prol. q. 1. nn. 77-81.

303 *Controversiae,* tomo 1, Controv. 1, a. 1, p. 7, col. 2; p. 11, col. 1; a. 3, at 6, p. 22, col. 2.

304 *Controv.* 1, t. 1, septimo, p. 2, col. 1.

ser elevada a la visión de Dios, es decir, la posibilidad y no la necesidad de esta [305].

Ciertamente Rada puede gloriarse de haber interpretado con fidelidad el pensamiento de Escoto al dar esta respuesta. Pero ¿basta que el objeto del apetito sea posible de algún modo, natural o sobrenatural, para salvar la dificultad de su infrustrabilidad? Rada la resuelve diciendo que la potencia natural de ver a Dios no es en vano, porque de hecho tal potencia natural queda satisfecha por Dios: esto basta para que no pueda decir que es en vano: pues, sólo existe en vano lo que de hecho no logra su fin:

> ...nec sequitur huiusmodi potentiam esse frustra: quia licet non possit ad actum (ut diximus) per potentiam naturalem, reducitur tamen ad actum per aliam potentiam, quod sufficit ad hoc, ne dicatur esse frustra: nam solum dicitur esse frustra quód suum finem non consequitur [306].

Esta solución dada por Rada no parece suficiente: de hecho Dios ha querido satisfacer tal apetito: pero siendo gratuita la visión de Dios pudo no concederla: esta hipótesis viene impuesta por la gratuidad misma del orden sobrenatural. En ese caso el apetito natural de ver a Dios hubiera quedado definitivamente frustrado: ahora bien, un apetito natural, según Cayetano, no solo no queda de hecho frustrado, sino que no puede quedar frustrado.

La solución dada por Rada deja por lo tanto intacta dificultad propuesta por Cayetano. En realidad Rada no realiza progreso ninguno sobre lo que ya había dicho Escoto [307].

Resulta muy interesante la posición de Macedo en este problema. Después de defender el apetito innato de la visión de la esencia divina, indica la dificultad de que entonces la gracia es debida a la naturaleza, con lo que deja de ser sobrenatural [308]. Macedo con toda decisión replica que, no obstante tal apetito, Dios es totalmente libre de satisfacerlo o no:

---

305 *Controv.* tom. 1, a. 3, ad septimum, p. 23.
306 *Controv.*, tom. 1, Controv. 1, a. 3, ad sextum, p. 23.
307 *Controv.*, tom. 3, controv. 9, a. 2, ad 1 et 3.
308 *Collationes*, vol. 1, Collat, 2, different. 2, sect. 1, tertia.

Sed ad illud inconveniens quod inferebat gratiam esse aliquo modo debitam illi naturae; directe respondendum negando consecutionem. Nam illa inclinatio non est meritum nec dispositio nec ullo modo obligat Deum ad dandam ei gratiam neque tenetur Deus in proxima sententia dare gratiam homini per vires naturae bene operanti. Gratia non potest esse debita naturae, cum sit ordinis altioris et libere a Deo conferatur. Nec in natura datur ius sed inclinatio, quam Deus non *tenetur* sequi... [309].

Pero no podemos fiarnos del todo de esta aparente decisión de la respuesta de Macedo. La posición que toma en el problema de la posibilidad del estado de naturaleza pura es altamente significativa a este propósito. Al proponer el problema cae en la cuenta de que la principal dificultad viene de parte del apetito innato de la visión beatífica:

Quod attinet statum naturae purae moveri questio solet. An sit possibilis? Ratio dubitandi est quia, natura rationalis capax est non solum naturalis perfectionis, quam exigit, sed etiam supernaturalis, quam appetit... Et quamquam illud assumptum de appetitu innato non sit commune in scholis, est tamen probabile... [310].

Luego, adelantando que el negar la posibilidad de tal estado es considerado como temerario y baianizante, asegura solemnemente que él está con la opinión común de los teólogos, que la afirma.

Pars affirmans possibilitatem huius status pene certa apud theologos habetur et omnium ferme consensione firmatur; imo, quae negat, non modo improbabilis, sed etiam periculosa existimatur... Equidem probo communem sententiam et religione moveor... [311].

Pero esta afirmación tan rotunda de Macedo no nos da su verdadero pensamiento. En efecto, apenas propuestas las tres primeras objeciones en contra de la posibilidad del estado de naturaleza pura (la primera es, que dado que el hombre tiene in-

309 *Ibid.*, ad 3.
310 *Collationes*, Vol, 3, Collat, 8, different, 1, sectio 1.
311 *Ibid.*

clinación natural a la visión de Dios, dejarle en estado de naturaleza pura "est iniuria naturae" "cum laesione naturae"), concluye Macedo: "Hae tres rationes videntur omnino invictae et *plus quam* probabiles" [312].

Luego pasa a las razones probables: la 4-6-7 son de nuevo la razón del apetito innato propuesta bajo diversos aspectos. En la décima dice que una felicidad natural o conocimiento de Dios no intuitivo sólo serviría para acuciar el deseo: "unde sequitur non esse beatitudinem, imo miseriam, occultare essentiam, quae *debuit* manifestari et torqueretur potius cognoscens, quam frueretur; essetque in praemio fallatia et fucus in remuneratione" [313].

Y concluye dando su opinión acerca del valor de estas razones, que son en contra de la posibilidad e del estado de naturaleza pura:

> His rationibus suadetur illa impossibilitas status purae naturae: quas qui expendat non improbabilem eam sententiam existimabit. Eam uti probare non cogor, improbare non audeo. Sentio cum scholis. Haec argumenta aliis post me solvenda relinquo. [314].

Por lo tanto, Macedo, que tan rotundamente afirma al comienzo que él defiende la posibilidad de la naturaleza pura, acaba por declarar probable y aun simpatizar ocultamente con la opinión que la niega, precisamente porque el hombre tiene inclinación natural a la visión de Dios. Y entonces, si Macedo afirma que es probable que el estado de naturaleza pura es imposible, es decir, que Dios no pudo menos de destinar al hombre a la visión beatífica, ¿cómo antes, acosado por la razón de que en ese caso sería la gracia sería debida al hombre, afirmó tan rotundamente que Dios es completamente libre para no satisfacer ese apetito natural del hombre? La actitud vacilante de Macedo es una prueba más de que el dilema de Cayetano: "Nulla potentia naturalis est frustra: ergo oportet concedere supernaturalia *debere esse*" no es tan fácil de ser eludido.

C. Frassen comienza igualmente por afirmar el apetito innato

312 *Collationes,* Vol. 3, Collat, 8, different. 1, sect. 1
313 *Ibid.* decimo.
314 *Ibid.*

de ver a Dios. A la dificultad de su frustrabilidad, si no hay en la naturaleza una causa activa capaz de satisfacerlo, responde exactamente como Escoto: "non enim frustra est aliqua potentia, quae reducitur ad actum, qualitercumque hoc fiat haec reductio, sive naturaliter, sive supernaturaliter" [315]. Por otra parte afirma la posibilidad del estado de naturaleza pura, que prueba, entre otras razones, por la gratuidad de los dones sobrenaturales.

Conclusio unica.—Homo revera creari potuit in stitu naturae purae.—Haec conclusio iam communis est inter Doctores Catholicos:... cum enim dona supernaturalia sint naturae indebita, sitque divinae voluntatis, et gratuitae liberalitatis naturam humanam aeque, ac Angelicam illis ornare, manifestum est posse Deum ab eorum collatione abstinere: ergo... [316].

Pero al proponer las dificultades contra tal posibilidad surge al momento la dificultad del apetito innato, según el cual parece que el hombre sólo puede ser feliz en la visión intuitiva de Dios.

Respondeo... revera quidem hominem peccati expertem non posse a Deo creari sine ordine ad beatitudinem aliquam, et finem ultimum; sed ille finis duplex esse potest: nimirum naturalis, consistens praecipue in adhaesione ad Deum per cognitionem, et amorem viribus naturae acquisitum possibilem; et supernaturalis... Ex hypothesi autem, quod homo creatus fuisset in puris naturalibus, ad priorem tantum finem, et beatitudinem fuisset destinatus, et ordinatus... *Priorem beatitudinem appetit homo naturali et innato appetitu; posteriorem vero, cum habeat solum capacitatem obedientialem, ideo non illam appetit innato appetitu, quatenus supernaturalis est, sed tantum elicito* [317].

Como se ve, Frassen no ha podido salvar la dificultad sino negando la existencia del apetito innato: ¿cómo ha podido olvidar que antes había defendido lo contrario? Más aún, en definitiva Frassen vacila y acaba por atenuar ligeramente su primera afirmación acerca de la posibilidad del estado de naturaleza pura:

...quid impedit quominus pariter dicamus hominem in puris natura-

315 Cf. *Scotus Academicus*, vol. 1. *De Deo Uno*, Pars I, a. 7, Sectio 1, q. 2, Conclusio 3, Quaeres 1.

316 *Ibid.*, vol. 5, tract. 3, Disputatio 1, a. 1, q. 1, conclusio 1.

libus aliquamdiu relinqui posse in statu illius beatitudinis naturali, *donec...* ex pura Dei liberalitate *ad supernaturalem promoveatur,* et *transferatur...*

Neque enim contendimus hominen in statu naturae purae constitutum necessario debere perpetuo in eo consistere, ita quod accedente Dei benefitio non posset ad praestantiorem et prefectiorem statem evehi: sed nobis sufficit, quod in eo aliquamdiu consistat, ut ille status non iudicetur impossibilis... beatitudo naturalis, quam homines possunt assequi in statu naturae purae, participaret pro suo modulo rationem betitudinis, proportionatam scilicet homini in tali statu existenti, ex qua *tandem* ad *praestantiorem* ex Dei benevolentia *promoveretur* (318).

Se le hace difícil a Frassen admitir que el hombre pueda quedar definitivamente frustrado del objeto de su apetito natural: es decir, que ante el dilema, o frustrabilidad del apetito natural de ver a Dios o la visión de Dios *tiene que ser* el último fin del hombre, no sabe tomar una posición determinada y oscila entre o negar el apetito natural o la posibilidad del estado de naturaleza pura, como un estado definitivo del hombre.

No menos significativa es la actitud tomada por Mastrio para conciliar la teoría escotística del apetito innato de ver a Dios con la gratuidad de la misma.

Comienza por afirmar que ambas escuelas, escotista y tomista, (en esta incluye expresamente a Cayetano) están de acuerdo en reconocer que la visión beatífica es un bien conveniente al hombre, cuya posesión está sobre sus fuerzas: el resto es cuestión de terminología:

utrum autem quia visio est maximum bonum nostrum, dicendum sit in nobis dari appetitum innatum seu naturalis inclinatio ad illam; an contrario quia naturaliter non possumus eam habere, sit neganda, quaestio est de voce (319).

Mastrio trata de conciliar ambas opiniones demostrando que en realidad dicen lo mismo.

Por lo que toca a Escoto y Cayetano tal afirmación es totalmente falsa.

---

317 *Ibid.*, 2 obiectio.
318 *Scotus Academicus.*, tomus 5, Tractatus 3, Disput. 1, q. 1, obiectio 2.
319 *Disputationes Theologicae,* tomus 1, Disput, 6, q. 2, a. 1, nn, 56-66-71.

La oposición entre ambos no se reduce a una diversidad de terminología. Escoto afirma que la visión de la esencia divina es sobrenatural respecto de cualquier ser intelectual creado únicamente en cuanto no está al alcance de sus fuerzas naturales y sólo puede convenirle por pura gracia de Dios. Pero, si se consideran solamente el alma humana y la visión beatífica (prescindiendo que ésta sólo puede ser causada sobrenaturalmente por Dios) el alma tiene respecto de la visión de Dios la misma inclinación que tiene respecto de las perfecciones de orden natural: más aún, es ella la perfección que más honda e intensamente apetece. El alma humana recibe y apetece la visión de Dios con plena naturalidad: todo es plenamente natural en el orden apetitivo y receptivo: la sobrenaturalidad se halla tan sólo en la consecución de la visión beatífica. Cayetano comprendió perfectamente este aspecto de la teoría de Escoto y es precisamente en este punto donde su pensamiento es diametralmente opueto al de Escoto. Cayetano afirma que el alma humana, aun considerada como potencia puramente receptiva (es decir, considerada tan sólo la proporción existente entre ella y la perfección que recibe e intrínsecamente le afecta, y caso omiso de que tal perfección sólo pueda convenirle mediante una intervención sobrenatural de Dios) no puede tener respecto de dicha visión, y en general, respecto de las perfecciones entitativamente sobrenaturales, la misma proporción e inclinación, que tiene respecto de las perfecciones de orden natural.

Ciertamente Mastrio toma en un sentido tal el concepto de apetito innato, cuando se trata de las perfecciones sobrenaturales, que bien se puede afirmar, que, dado tal concepto, la discusión viene a reducirse a una cuestión puramente verbal. A la dificultad de que, si hay inclinación natural de la visión beatífica, ésta deja de ser sobrenatural y gratuita, responde que no hay porqué tomar siempre el término "inclinación natural" en un sentido riguroso [320].

...inclinatio naturalis absolute sumpta dicit puram et simplicem subiecti capacitatem in ordine ad formam sibi convenientem et consentaneam; exigentia vero naturae proprie dicta importat talem ac tantam subiecti inclina-

320 *Disput. Theolog.*, tom. 1, Disput. 6, q. 2, a. 1, n. 57.

tionem in formam sibi convenientem et consentaneam, ut per illam carentiam esset in statu violento [321].

Así pues, Mastrio define el apetito natural de ver a Dios, como una mera conveniencia o consentaneidad. Pero la cuestión es ¿fué así como entendía Escoto el apetito innato de ver a Dios?

Mastrio estuvo afortunado en poder aducir un pasaje en que Escoto entiende el término "apetito natural" en este sentido más amplio: tal concepto no es por lo tanto desconocido a Escoto:

> appetitus naturalis cuiscumque voluntatis est ad sui summam gloriam, *hoc est, haec voluntas posset naturaliter perfici* tanta gloria; nec tamen est ibi tanta inclinatio naturalis ad summam, quod oppositum formae, id est, non summa gloria potentiae violenter insit. Sicut grave inclinatur naturaliter ad deorsum, ita quod oppositum eius, scilicet esse sursum vel non esse deorsum non possit inesse nisi violenter; quia ista inclinatio non habet principium intrisecum necessitans ad illud, ad quod ipsa est, ita ut oppositum eius non posset inesse nisi violenter. *Inclinatur enim ad habendam gratiam summam et tamen potest quietari in minima* [322].

Escoto afirma que la voluntad creada puede aquietarce indiferentemente con cualquier grado de gloria en el cielo, porque no está intrínsecamente determinada a un grado. No es necesario, para que el apetito natural quede satisfecho, que, dentro de la suprema perfección cualitativa del alma humana, a saber, la posesión inmediata del ser infinito, el alma alcance cuantitativamente el grado máximo de intensidad, de que es capaz [323]. Pero, nótese, que esto no es afirmar que la voluntad creada pueda aquietarse indiferentemente fuera de todo grado de gloria, es decir, fuera de la visión de Dios. Lo primero supone tan sólo diferencia cuantitativa de grados dentro de la suprema perfección cualiativa; lo segundo supone una diferencia esencial y cualitativa.

Mastrio no justifica esta aplicación de lo que Escoto dice tan sólo del apetito natural respecto de la diversidad de grados

321 *Ibid.* a. 2, nn. 66-67-71.
322 *Oxon.* 3, d. 13, q. 4, n. 15.
323 *Oxon,* 4, d. 50, q .6, n. 3.

en la visión beatífica, al apetito natural de la misma visión beatífica. Ni podría justificarlo. Escoto defiende, por el contrario, que el alma humana tiene una inclinación tal a la posesión inmediata de Dios, que sólo en ella encuentra su definitivo reposo. Precisamente al querer explicar de dónde proviene la diversidad de grados de gloria, afirma que no puede provenir de la diversidad de objeto, pues la voluntad y el entendimiento no pueden aquietar su apetito sino en la posesión (inmediata, por el contexto) de un objeto infinito [324].

Es el mismo argumento que aduce Escoto, para probar que el alma humana es capaz de la visión de Dios [325]. Es un pensamiento muy familiar a Escoto.

Experitur autem quaelibet rationalis anima quod eius appetitus tendit in bonum infinitum nec alio posse totaliter satiari: unde Augustinus lib. 1.° Confessionum, cap. 1: quia fecisti nos, Domine ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" [326].

Nullum autem bonum sufficienter quietat appetitum nisi bonum infinitum [327].

Y no se comprende, que Escoto pueda admitir que la voluntad humana pueda aquietar su apetito de otro modo, pues, según él, el apetito innato a la visión beatífica es máximo en intensidad, porque su objeto es la perfección última y cualitativamente suprema del hombre [328].

Más aún, tal inclinación de la voluntad es la razón de ser de todo su apetecer, en cuanto "quaecumque perfectio appetitus naturalis est eius perfectio in ordine ad *ultimatam* eius perfectionem" [329].

Esa "ultimata perfectio" constituye la verdadera felicidad

---

324 *Oxon*. 4, d. 50, q. 6, n. 5.
325 *Oxon*. 4, d. 49, q. 8, nn. 4 y 6; *Quodl*. q. 6, n. 9.
326 *De Rerum Principio*, q. 2, a. 2.
327 *Oxon*. d. 26, q. un., n. 10.
328 *Oxon*. 1, d. 2, n. 31; cfr. *Oxon*. 1, d. 3, q. 3, n. 5; *De Primo Principio*, cap. 4, n. 25; q. 1, n. 25.
Cuando Escoto habla de apetito de un bien infinito, supone que se trata de su posesión inmediata, lo mismo que en *Oxon*. l. 4, d. 49, q. 8, nn. 4 y q. 50, q. 6; n. 5. Expresamente en De Rerum Principio, q. 10, n. 6 dice que se trata de la posesión de Dios que de hecho alcanzamos en la otra vida, es decir, su posesión inmediata. Cfr. MINGES, *Doctrina Philosophica et Theologica*, vol. 1, p. 311.
329 *Report.*, 4, q. 9, n. 18.

y sólo ella, "est bonum *ultimatum* excludens *tendentian* et ordinabilitatem ad aliud perfectum bonum" [330] "beatitudo non est sine coniunctione *ultimata* ad suum optimum" [331].

Por lo tanto, si Escoto afirma que la voluntad humana puede aquietar su apetito indiferentemente en cualquier grado de gloria en el cielo, está muy lejos de afirmar que de igual modo puede aquietar su apetito ya posea a Dios inmediatamente, ya no lo posea. Nada más contrario a su pensamiento que afirma que la voluntad humana puede aquietar su apetito natural fuera de la posesión inmediata de un bien infinito; no es ésta solamente una perfección consentánea a ella, es decir, tal que pueda aquietarse, aunque no la posea.

El concepto de Mastrio acerca del apetito innato de ver a Dios, no es exactamente el de Escoto; incluye una posterior atenuación del mismo, con vistas a evitar una dificultad, que, después de Cayetano estaba muy presente en el pensamiento de los teólogos: la de que o se puede frustrar tal apetito o su objeto *tiene que ser*. Mastrio no encontró otro recurso para salvarla, que atenuar y corregir notablemente el pensamiento de Escoto, reduciendo así a una discusión verbal lo que en realidad es un grave problema teológico.

Mastrio creyó poder salvar la posición de Escoto por otro camino. Afirma que el apetito natural de una perfección no impone la exigencia de la misma; para que haya exigencia es necesario que la naturaleza, además de apetecer tal perfección, pueda por sus fuerzas causar la disposición última para la recepción de la misma. Ahora bien, Escoto admite que la naturaleza v. g. puede causar; la disposición última para recepción del alma humana en el cuerpo: por eso la creación del alma es, según él, natural y debida. Niega en cambio que por las fuerzas naturales podamos disponernos positivamente a la visión beatífica: y por eso ésta no es debida; aunque haya en el hombre apetito natural de ella [332].

Hay que reconocer que, como Mastrio observa, Escoto afirma que la creación del alma natural, porque la naturaleza puede disponerse a ella [333]. Es también cierto que Escoto no reconoce que

330 *Report.* d. 4, d. 49, q. 9, n. 18.
331 *Oxon.* 4, d. 49, q. 2, n. 25.
332 *Disputationes Theologicae,* tom. 1, Disput. 6, q. 2, a. 1, n. 57 y 66.
333 *Oxon.* 3, d. 24, q. un., n. 12.

el ser intelectual creado pueda por sus fuerzas naturales disponerse positivamente a la visión de Dios, que le es gratuitamente concedida [334].

Pero al mismo tiempo, el apetito natural de la visión beatífica, tal y como Escoto lo concibe, con los caracteres que la atribuye, es tal que da lugar a la dificultad que suscita el argumento de Cayetano. La cuestión es, ante todo, saber cómo de hecho concibió Escoto el apetito natural de ver a Dios; y no, cómo pudo o debió concebirlo para poder salvar su concepción de una grave dificultad.

Una vez admitida una verdadera inclinación natural a la visión de la esencia divina, si al mismo tiempo se afirma que tal apetito no incluye una exigencia de su objeto, queda, es cierto. a salvo la gratuidad del fin sobrenatural. Pero esta solución no es suficiente para eludir por completo la fuerza del argumento de Cayetano. En efecto: si, aun existiendo el apetito natural de las perfecciones sobrenaturales, no por eso estas *tienen que ser,* se sigue que tal apetito pudo quedar definitivamente frustrado de su objeto y ser en vano. La dificultad, que a la teoría escotística del apetito innato de ver a Dios, suscita el argumento de Cayetano no se resuelve, mientras no se demuestre que no hay inconveniente ninguno en que la naturaleza racional quede (sin pecado alguno de su parte) definitivamente frustrada en lo que Escoto considera como su inclinación ontológica suprema y fundamental.

En conclusión: la actitud de los teólogos escotistas ante la dificultad que el argumento de Cayetano (o posibilidad de frustración del apetito innato o lo sobrenatural tiene que ser) suscita a la teoría escotística del apetito innato de lo sobrenatural. demuestra que dicho argumento no carece de solidez.

La gratuidad plena de lo sobrenatural no parece poderse explicar sino se admite que Dios pudo dejar al ser racional definitivamente un estado puramente natural. Pero en tal caso quedaría frustrado el apetito innato de ver a Dios. ¿No tiene realmente su dificultad el admitir la posibilidad de que la naturaleza racional quede definitivamente frustrada (sin culpa suya) en su aspiración ontológica fundamental? Este es precisamente

334 *Report.,* 4, d. 49, q. 10, n. 8. etc.

el principio filosófico fundamental de que parte Cayetano en su teoría acerca de lo sobrenatural: para que un apetito natural no sea en vano, su objeto *tiene que ser*: por eso el apetito natural no puede extenderse sino hasta donde alcanzan las fuerzas activas naturales: por lo tanto no puede haber en la naturaleza racional apetito natural de la visión beatífica, y, en general, de las perfecciones de orden sobrenatural.

N. B.—Añadimos a continuación un breve índice de las fuentes utilizadas en el presente artículo.

DE VIO CAIETANUS TOMÁS, *Super quattor libros Sententiarum*. (Obra inédita, que se conserva en un solo códice, París, Bibl. Nat., Fond. Lat., cod. 3076).

— *Commentaria in Summam Theol. S. Tromae Aquin.*, Edit. Leonina, Romae 1888-1906.

— *Commentaria in libros Aristotelis de Anima*, Bononiae, 1583.

— *Opera Omnia in Sacrae Scripturae Expositionem*, Lugduni, 1693

— *Ientacula Novi Testamenti*, Lugduni 1565.

— *Commentaria in Opusculum de Ente et Essentia S. Thomae*, Romae 1907 (Edit. De María).

— *Opuscula Omnia*, Lugduni 1552, 1587; Venetiis, 1588.

CAPREOLO JUAN. *Defensiones Theoogiae Divi Th. Aquinatis*. Turonibus, 1900-1908.

DEZA DIEGO DE, *Novae Defensiones doctrinae Angelici Doctoris*, Thomae de Aquino. Hispali 1517.

FRASSEN CLAUDIO, *Scotus Academicus*, Romae 1900-1902.

GANTE ENRIQUE DE, *Summa*. Ferrariae 1642-1646.

— *Quodlibeta*. Parisiis 1518.

HICKEY ANTONIO, *Commentarium in quartum librum Sententiarum Scocoti*. Lugduni 1639.

JAVELLI CRISÓSTOMO, *Expositio in Primum Tractatum Primae Partis Angelici Doct., Divi Thomae.* Venetiis 1596.

LICHETO FRANCISCO, *Commentaria in Primum, Secundum, Tertium librum Sententiarum Scoti.* Lugduni 1639.

MACEDO FRANCISCO, *Collationes Doctrinae Sti Thomae et Scoti.* Patavii 1617.

MASTRIO BARTOLOMÉ, *Disputationes Theologicae in IV libros Sententiarum.* Venetiis 1698.

NEDELLEC HERVEO, *In IV Petri Lombardi Sententiarum Volumina.* Venetiis 1505.

Quodlibeta et Tractatus VIII. Venetiis 1513.

Quaestio de Peccato Originari, (Edit. Martin R., La Controverse sur le péché originel au début du XIVe siècle Louvain, 1930; pp. 43-130.

PALUDE PEDRO DE, *In Tertium librum Sententiarum.* Parisiis, 1517.

In Quartum librum Sententiarum. Parisiis, 1518.

RADA JUAN DE, *Controversiae Theologicae inter Stum, Thomam et Scotum.* Venetiis 1598-1616; Romae, 1614.

SCOTUS DUNS JUAN, *Opera Omnia.* Lugduni 1630.

Commentaria Oxoniensia in Primum et Secundum Sententiarum. (Edit. Fernández García, Quaracchi, 1912-1914).

THOMAS ANGLICUS, *Liber Propugnatorius super Primum Sententiarum contra Joannem Scotum.* Venetiis 1523.

THOMAS AQUINAS (S), *Opera Omnia.*

NUEVOS DOCUMENTOS TRIDENTINOS SOBRE LA JUSTIFICACION

Edición crítica y Estudios introductorios

por

JESÚS OLAZARÁN, S. I.

Nota Preliminar

Con ocasión del IV Centenario del Concilio de Trento, edité en diversas publicaciones algunos documentos conciliares, contenidos en los Códices 614 y 678 de la Universidad Gregoriana. He aquí los títulos que puse a estos trabajos:

Un voto desconocido del teólogo tridentino Ricardo Cenomano, O.M.O.: EstEcl 16 (1942) 453-471.

Nuevo voto tridentino del carmelita Vicente de Leone: RevEspT 2 (1942) 649-680.

Voto tridentino inedito sulla giustificazione e la certezza della grazia del Generale carmelitano Nicolò Audet: Il Concilio di Trento 2 (1943) 273-285.

Una intervención tridentina atribuída al menor conventual Francisco Visdomini: EstEcl 18 (1944) 307-330.

En el IV Centenario de un voto tridentino del Jesuíta Alfonso Salmerón sobre la doble justicia: EstEcl 20 (1946) 211-240.

Voto tridentino de Gentian Hervet sobre la certeza de la gracia y la doble justicia: ATG 9 (1946) 127-159.

No es éste todo el material inédito de los referidos Códices. En ellos existen otros notables escritos, que yo hubiese deseado entregar a la imprenta en las proximidades del año centenario, pero que, por determinadas causas, han tenido que esperar hasta el momento actual, a pesar de estar anotados y prologados desde hace bastante tiempo. Felizmente hoy presento editados en tres artículos, los restantes documentos inéditos de los citados manuscritos. Los títulos de estos artículos son los siguientes:

Art. I. *Un voto tridentino del General Conventual, Buenaventura Pío de Costacciaro sobre los tres estados de la justificación* (22 y 23 de julio de 1546).

Art. II. *Tres documentos tridentinos del General de Menores Conventuales Buenaventura Pío de Costacciaro* (24 y 26 de noviembre de 1546).

Art. III. *Una "Summa" anónima tridentina sobre la certeza de la gracia* (octubre y noviembre de 1546).

Nada diré aquí sobre la importancia y valor de los manuscritos de la Gregoriana, porque de todo eso se dice lo suficiente en los estudios arriba enumerados en esta nota. Citando el P. Cavallera dos de estas publicaciones mías, dice a propósito del fondo inédito de esos Códices: "Il est à souhaiter que soient publiées les diverses pièces encore inédites de ce recueil qui intéresse au premier chef la session VI". BullLittEccl 45 (1944) 92, nota 27.

Tampoco especificaré nada relativo a la producción conciliar editada en estas páginas. Véalo bien detallado el lector en los tres artículos que siguen. Baste indicar, por el momento, que se trata de cinco escritos, cuatro de los cuales son intervenciones tridentinas del General Conventual, Buenaventura Pío de Costacciaro, y el quinto una *Suma* sobre lo emitido en Trento por los partidarios de la certeza de la gracia, en cuanto este problema está sujeto a discusión dentro del campo católico.

Estos cinco documentos versan sobre la justificación y, tanto por lo que representa la persona de un conciliar tan insigne como Fray Buenaventura, como por el objeto de la *Suma,* son de innegable importancia.

Cuando tenía terminada mi labor, he podido leer en Franziskanische Studien, 31 (1949) 274-303; 351-395, un estudio del P. VALENS HEYNCK, O. F. M., rotulado: *Das Votum des Generals der Konventualen, Bonaventura Costacciaro, vom 26. November* 1546 *über die Gnadengewissheit,* en el que edita y prologa parte de lo que yo edito en el Artículo segundo: lo que allí llamo Documento segundo sobre la certeza de la gracia. Por esta razón, nada he podido recoger en mis introducciones y notas de lo que aporta el benemérito P. Heynck. Lo cual, por otra parte, no deja de tener interés, porque así podrán ver los estudiosos cómo discurren dos hombres, independientemente el uno del otro, sobre un mismo documento inédito.

El método de edición aquí seguido es el mismo que en los trabajos enumerados al comienzo de esta nota.

Para mayor facilidad en la lectura de la presente edición, sírvase el lector de las siguientes siglas:

1. *Manuscritos*:

G	Códice 641 de la Universidad Gregoriana.
S	Códice Vaticano 6211.
U	Códice 678 de la Universidad Gregoriana.

2. *Obras impresas*:

ATG	Archivo Teológico Granadino.
CT	Concilium Tridentinum (Edición de la *Societas Goerresiana*).
CV	Corpus Vindobonense.
DB	Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum.
DTC	Vacant, Dictionnaire de Théologie Catholique.
MG	Migne, Patrologia, Series graeca.
ML	Migne, Patrologia, Series latina.
MSI	Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio.
RF	Richter-Friedberg, Corpus Iuris Canonici.

ARTICULO I

UN VOTO TRIDENTINO DEL GENERAL CONVENTUAL BUENAVENTURA PIO DE COSTACCIARO SOBRE LOS TRES ESTADOS DE LA JUSTIFICACION

(22 y 23 de julio de 1546)

SUMARIO. — I. *El debate sobre los tres estados de la justificación.* — II. *Marco histórico que encuadra en la vida de Fray Buenaventura Pío el documento editado en este artículo.*—III. *Estudio de la paternidad y naturaleza de ese escrito.*—IV. *Su importancia.*—V. *Texto del documento.*

I

El debate sobre los tres estados de la justificación

Terminado el 28 de junio de 1546 el primer tanteo hecho por los teólogos menores en su controversia de los seis artículos sobre la justificación, pensaron los Cardenales Legados en proponer a la consideración de los Padres un programa más completo que el entregado a los teólogos, y llevaron a efecto su propósito en la Congregación del 30 del mismo mes, dividiendo el cuestionario en tres apartados, correspondientes a tres estados de hombres adultos que pueden darse en el proceso justificativo, según se considere el paso de la infidelidad a la fe y primera justificación, o la conservación y aumento de la justicia sobrenatural ya adquirida, o la nueva justificación del que perdió la que antes tuvo.

He aquí el esquema entregado por los Presidentes a los miembros de la Congregación General, o sea, a los Padres:

DE IUSTIFICATIONE ADULTORUM

Circa hunc articulum videntur posse commode considerari tres status hominum.

Primus status est, quando quis ex infideli fit fidelis, hoc est accedit tunc primum ad fidem. Et in hoc statu examinandus est totus progressus iustificationis. Quomodo ei merita Christi salvatoris nostri applicentur? Quid faciat Deus? Quid requiratur ex parte hominis? An et quomodo opera faciant ad hanc iustificationem? Quid sit ipsa iustificatio et quomodo intelligendum sit, hominem iustificari per fidem? Et si quae alia ad hanc rem pertinent.

Secundus status est, quomodo iam iustificatus possit et debeat acceptam iustificationem conservare et in illa fideliter laborans proficere, et quomodo renatus in spem gloriae filiorum Dei tandem ipsam gloriam consequatur.

Tertius status est, si quis post iustificationem peccando exciderit, quomodo resurgere habeat, ut iterum iustificetur et ei merita Christi iterum applicentur; et in quo haec iustificatio a prima differat et in quo conveniat.

Si quid in probatis conciliis a patribus nostris declaratum est, quod ad hanc rem faciat, sancta synodus poterit innovare et eo uti [1].

El examen de los tres estados se desarrolló en dos etapas: una, sobre el primer estado, desde el 5 al 13 de julio de 1546, y otra, sobre el segundo y tercero, a partir del 15 hasta el 23 del mismo mes. En este segundo período comenzó también el trabajo de redacción del Decreto de Justificación.

El incansable Ehses, en su valiosa edición de las Actas, pudo reunir un número respetable de votos completos pertenecientes a este examen; más no le fué dado editar la colección íntegra, por faltarle todavía bastantes.

Afortunadamente, los Códices G y U nos conservan dos piezas —equivalentes a tres, pues una de ellas es doble— que forman parte del debate de los tres estados, como se podrá ver pal-

1 CT V, 281, 16ss.

pablemente quienquiera haya leído mi trabajo *Voto tridentino inedito sulla giustificazione e la certeza della grazia del Generale carmelitano Nicolò Audet* [2] y lea además el documento editado en el presente artículo.

II

Marco histórico que encuadra en la vida de Fray Buenaventura Pío el Documento editado en este artículo

Buenaventura Fauni, apellidado Pío a causa de los buenos servicios por él prestados a la noble familia romana de los Píos [3], recibió en su apellido el apéndice de *Costacciaro* por el pueblo de ese nombre, sito en la Umbría, de donde era originario [4].

Doctor por Padua, profesor de teología en Perusa y, más tarde, maestro de filosofía y teología en la Sapienza de Roma, llegó al Generalato de su Orden en 1543 y desempeñó ese cargo hasta 1549, año en que fué promovido a la diócesis de Acqui, donde ejerció el ministerio pastoral hasta que en 1558 se retiró a la vida conventual. Murió en Gubbio en el año de 1562 [5].

Al Concilio acudió en virtud de su función generalicia e hizo su entrada en Trento el 23 de mayo de 1545 [6].

De él escribe Odoardi [7], refiriéndose a su vida conciliar:

E in questo periodo che intervenne quale Padre al Concilio di Trento (1545-1547) rivelandosi veramente como lo describe il Tossignano «vir intrepidus (tenax aggiungeremmo noi) et acris disputator... praesertim in doctrina Scotica». Prese parte a numerose Congregazioni generali, Congregazioni di Teologi Prelati o Teologi minori, distinguendosi nelle questioni della giustificazione. Il continuatore del Wadding, all'anno 1546 no-

2 En "Il Concilio di Trento", 2 (1943) 272-285.

3 ODOARDI, O. F. M. CONV.: *I Francescani Minori Conventuali al Concilio di Trento*, en "Il Concilio di Trento", 2 (1943) 300.

4 EHSES, en CT IV, 530, nota 2.

5 ODOARDI, O. F. M. CONV.; *Loc. cit.*, 301; Cf. SBALAREA, O. F. M, CONV. *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, I (Romae, 1908). 192 a.

6 MASSARELLI: *Diarium I*, en CT I, 192, 31s.

7 *Loc. cit.* 301.

ta: «*Franciscanorum neminem a Concilii primordiis ad usque exitum anni huius* (1546) *eo frequentius in Patrum coetu verba fecisse*».

Una vez en la ciudad conciliar, asistió a las cuatro primeras sesiones [8]. En cambio, no aparece citado su nombre entre los Generales concurrentes a la quinta, celebrada el 17 de junio de 1546.

La razón de esta omisión —que para nosotros merece el honor de ser conocida— fué que el 2 de abril de ese mismo año había solicitado Fray Buenaventura del Cardenal Farnese que le alcanzase del Pontífice el permiso de ir a Venecia para presidir, después de Pascua, el Capítulo General. Demanda, que fué favorablemente acogida por el Papa [9].

Ausente de Trento nuestro General, llegó la fecha del 21 de junio y con ella el comienzo de las tareas conciliares sobre el importante tema de la justificación. Del 22 al 26 de dicho mes debatieron los teólogos acerca de los seis artículos, y del 5 al 15 de julio examinaron los Padres el primer estado. Mientras tanto, el de Costacciaro no pudo intervenir en tan interesantes controversias.

Acto seguido y dando prueba de gran dinamismo, comenzó el Concilio en ese mismo día 15 el examen del segundo y tercer estado, prolongando su estudio hasta el 23 del mismo mes.

Por fortuna pudo Fray Buenaventura volver a la Ciudad del Adige para esta segunda etapa de reuniones de Padres, y hacer uso de la palabra el último de los votantes del día 22; mas, no pudiendo terminar su largo discurso en ese día por falta de tiempo, hubo de concluirlo en la Congregación general del día siguiente.

Hasta la fecha, la monumental edición tridentina de la *Societas Goerresiana* no nos ha ofrecido el texto íntegro de este importante voto. Theiner [10] tampoco lo editó, y el doctísimo Esteban Ehses no tuvo la suerte de dar con él, debiendo contentarse, como aquel, con copiar el resumen massarelliano de esta intervención tridentina [11]. Pero desde ahora, gracias al Códice G, lo podemos leer y estudiar en su texto completo en las páginas que siguen.

---

8 CT IV, 530, 27; 562, 18; 587, 33; V, 102, 43.

9 BUSCHBELL, en CT X, 441, nota 2.

10 *Acta genuina SS. Oecumenici Concilii Tridentini* I (Zaragraviae. Croatiae 1874) 198 b.

11 CT V, 369, 16ss., 41ss.

Verdad es que Vicente Schweitzer ha editado parte de este discurso [12]; pero forzosamente lo ha tenido que hacer de manera insuficiente. En primer lugar, desconoce quién fué su autor; no ve en este escrito su naturaleza de voto leído en pública Congregación; y, finalmente, lo presenta mutiladamente por haberse servido del *Cod. Vat. 6211* (f. 124^r-125^r), donde falta *bastante más de la mitad* de nuestro documento [13]. Designaremos, en adelante, a la edición de Schweitzer con la letra S.

Baste el simple relato de estas imperfecciones en la transcripción del insigne Schweitzer para persuadirnos de la necesidad de dar a conocer la copia massiriana del Códice de la Gregoriana, en la que reposa un extenso voto conciliar, que responde a todo el cuestionario de los tres estados —equivalente, por lo tanto, a un voto doble— y fué pronunciado por el General conventual en las fechas ha poco indicadas. Fray Buenaventura *leyó* su voto y, debido a su ausencia, se creyó autorizado para exponer su opinión sobre el conjunto de los tres estados [14].

Interesante en extremo es la actuación tridentina de este General y fecundo en sus múltiples e importantes intervenciones su paso por el Concilio; mas precisa abstenerse ahora de traer a estas líneas esa prolija historia por falta de espacio y porque lo que más nos importa de eso tendré que exponerlo necesariamente en el próximo artículo.

Y vamos ya a la investigación de la paternidad y naturaleza del documento, demostrando ser ciertas las afirmaciones que, respecto a él, acabo de lanzar.

---

12 En CT XII, 610-612.

13 Escribe SCHWEITZER: "Tractatulus hic, cuius auctorem ignoro, non ante finem mensis iunii 1546 conscriptus esse videtur, quia hoc demum tempore in Concilio de tribus iustificationis statibus disputari coeptum est... De duobus tantum articulis auctor disserit hic; reliqui in codice desiderantur" (CT. XII, 610, nota 1). El autor de esta nota reconoce, al comienzo de esta página, 610, que usa una copia *mutilada* del siglo XVI.

14 CT V, 369, nota c.

III

Estudio de la paternidad y naturaleza de ese escrito

Si se confía uno a la autoridad del Códice G, hay que afirmar, ya desde un principio, que el trabajo en litigio es obra de Buenaventura Pío de Costacciaro, pues el escrito va precedido de las palabras: *Costacciarii Generalis,* y sabemos muy bien que en el tiempo de la disputa sobre los tres estados —materia que forma el objeto del documento— el General de Costacciaro era el General de menores conventuales, Fray Buenaventura Pío [15].

Esta conclusión adquiere plena confirmación al comparar dicho trabajo con el compendio massarelliano del voto emitido por Fray Buenaventura en las jornadas del 22 y 23 de julio de 1546. Y puesto que en esta confrontación radica el argumento principal y verdaderamente decisivo relativamente a la tesis que sostengo, copio a continuación el citado voto-compendio en toda su integridad, emparejando fielmente los diversos elementos de que consta con los pasajes paralelos del documento del códice G. He aquí ambos textos:

VOTO-COMPENDIO [16]	DOCUMENTO DEL CODICE G
Día 22 de Julio	
Generalis Min. Conv. Costacciarius.	Costacciarii Generalis (f. 28r).
Iustificatio duplex: prima adulti, in qua eius consensus requiritur, secunda infantis, et in hac requiritur tantum baptismus, cum non sit nisi peccatum originale.	Iustificatio duplex: una adulti, et ad istam requiritur consensus eiusdem...; altera est infantis..., et ad istam sufficit exhibitio sacramenti baptismatis, quoniam culpa seu iniustitia originalis non contrahitur ex aliquo quod parvulus faciat, sed tantum ex culpa Adae (f. 28r).

15 Véase la lista de los Generales asistentes al Concilio en su primer período en CT V, 1040, 22ss. De los seis allí citados, solamente uno, Fray Buenaventura, es de Costacciaro.

16 CT V, 369, 16ss.

Item activa et passiva iustificatio. Iustificari est iustitiam acquirere, vel est motus et transitus de iniustitia ad iustitiam, et de impietate ad pietatem.

Iterum iustificatio duplex: activa et passiva... Iustificatio est motus, quo homo impius movetur a Deo ab iniustitia ad iustitiam, vel a statu peccati transit ad statum iustitiae (f. 28^{r}).

Homo per habitum inhaerentem, et non per assistentiam Spiritus Sancti bene operatur, et qui habet hanc gratiam infusam, bene operatur et meritorie, et facit opera grata Deo, cum fides possit esse in peccatore, tum in actu ut credat, tum in habitu; et peccator displicet Deo; ideo sola fide non possumus iustificari et Deo placere.

...homo iustificatus operatur meritorie per liberam voluntatem; ergo per aliquam formam supernaturalem sibi inhaerentem [17]. Consequentia probatur: nam... operatio est a forma...; sed ista forma, a qua est illa operatio meritoria, non est pura natura..., nec est fides nec est spes, quia manent in peccatore, in quo nullum est opus meritorium; ergo restat quod sit iustitia, gratia sive charitas inhaerens... Item probatur, quia homo iustificatus habet in potestate sua actum meritorium... Ideo cum Spiritus Sanctus non sit in potestate hominis, non erit illud tale intrinsecum... Sic, si homo ageret tantum meritorie ex coexistentia Spiritus Sancti, cum illa non sit in potestate hominis, nec actio similiter meritoria erit in potestate hominis (f. 29^{rv}) [18].

Tribus ex causis habitus caritatis infunditur in homine: prima propter acceptationem personae, ut homo gratus sit Deo; secunda ut eius operatio accepta sit; nisi

Sed dico, quod ponitur iste habitus [charitatis] tum propter acceptationem specialem personae, tum propter acceptationem actuum de condigno merentium vitam ae-

17 En las líneas precedentes y siguientes llama a esta forma *hábito*.

18 Por este párrafo del códice G deducirá el lector la benéfica amplitud con que quedan desarrollados en los votos íntegros ciertos pasajes difíciles de los breves resúmenes del Secretario.

enim gratia Dei adesset in homine, opera eius Deo non essent accepta; tertia propter perfectionem; nam neminem acceptaret, nisi perfectus esset, et nemo potest esse perfectus sine gratia Dei.

Homo ad gratiam praevenientem habetur mere passive,

ad gratiam gratum facientem se habet active, cum mereri eam possit de congruo per bona opera moralia,

quae opera moralia sunt causa iustificationis per notionem in mente divina, quemadmodum dicitur de praedestinatione: *Quos praescivit, hos et praedestinavit,* ut dicit Paulus.

Igitur bona opera moralia facta a peccatore sunt causa iustificationis, cuius iustificationis fundamentum est fides, non quod illa sola iustificamur, sed etiam operibus, ut dictum est [19].

ternam. Etiam ponitur propter perfectionem integram ipsius hominis; ut, sicut homo per fidem perficitur in intellectu, ita per charitatem seu gratiam perficiatur in voluntate (f. 30^{r}).

...gratia praeveniens..., quae nullo modo potest mereri..., sed omnino gratis datur sine ulla dispositione ad ipsam (f. 30^{v}).

...homo, etiam in peccato existens... active se habet ad multa opera bona moralia ante gratiam (f. 30^{v}). Tertia causa [iustificationis] est dispositiva, quae est per merita de congruo... Quae quidem iustitia vel gratia habitualis potest mereri de congruo (f. 31^{rv}).

Et haec causa dispositiva potest persuaderi sic: quoniam si praedestinatio est ex praescientia, igitur ex eadem praescientia erit vocatio, iustificatio...; ergo iustificatio erit ex ipsa operum moralium dispositione, sicut ex eisdem oritur divina praedestinatio (f. 31^{r}).

Quarta [causa iustificationis] est fundamentalis..., quae est fides, quae ideo dicitur fundamentalis, quia est fundamentum... praeter quod nemo... Et de ista iustificatione locutus est *Paulus*

---

19 Así termina en las Actas el Voto-compendio del 22 de junio.

cum dixit hominem iustificari per fidem...; nec per hoc exclusit iustificationem ex operibus (f. 31r).

Día 23 de julio

Generalis Min. convent. Costacciarius prosecutus est suam sententiam [20].

I Cor. 14 [38]; *Ignorans ignorabitur.*

Unde *Primae* [*ad*] *Corint.* 14 [cap., vers. 38] dicitur: *Ignorans ignorabitur* (f. 33r).

Qui vult se conservari in iustitia, debet habere motum a Deo et ipse ad Deum recurrere debet. Si ceciderit, per lumen fidei surgere potest suà voluntate et contritione.

Si vero [fidelis peccator] avertat suum liberum [arbitrium] ab actu peccati, et dirigat ipsum per lumen fidei ad iustitiam [divinam] damnantem reprobos, causabitur in eo timor..., et tunc detestabitur peccatum... Et si in misericordiam divinam... causabitur in eo spes vitae aeternae (f. 33r) [21].

Si igitur peccatorem poenitet, timet, sperat et facit quod in se est, Deus ex necessitate immutabilitatis eum recipit in gratiam.

Et sic peccatori habenti fidem et spem, timorem poenae et desiderium salutis, quoniam fecit quod in se est, Deus, de necessitate non quidem coactionis, sed immutabilitatis, dabit gratiam (f. 33r).

Conservatur in iustitia iustificatus per exercitium bonorum operum, per orationes et gratiam Dei.

...ad hoc ut quispiam conservetur in iustitia... debet assiduis orationibus petere... debet petere ab ipso Deo auxiliativam gra-

20 Así continúan las Actas, el día 23 de junio, el Voto-compendio del General conventual.

21 Sobre la necesidad de pedir a Dios la conservación de la propia gracia habitual por medio del auxilio conveniente, véanse los folios 36v-37r, en los que se amplifican todas las ideas del resumen massarelliano.

	tiam... debet assiduus esse in exercitio bonorum operum (f. 37^{rv}).
Quae bona opera sunt de condigno meritoria non solum augmenti gratiae, sed vitae aeternae.	...si tamen [opera bona] fiant in gratia et charitate... sunt meritoria de condigno; ita quod... sunt ipsa opera ulterioris iustificationis vel intensionis gratiae causa meritoria, sicut etiam sunt causa meritoria beatitudinis (f. 37^{v}-38^{r}).
Peccator amittit caritatem non tamen fidem et spem, nisi peccaret peccato haeresis vel infidelitatis.	...fidelis per mortale peccatum gratiam seu charitatem amittit, remanentibus tamen in eo duobus aliis habitibus fide et spe..., dummodo peccatum mortale in eo non sit haeresis vel infidelitatis (f. 38^{v}).
Vocatur peccator a Deo, cui vocationi potest consentire vel non consentire.	...homo relapsus, a Deo excitatus auxilio et dono praevenientis gratiae, non modo consentire, sed et pro voluntatis suae arbitrio dissentire potest (f. 38^{v}).
Si consentit, incipit timere, dolere, sperare, poenitere.	...isto modo relapsus ad gratiam r e d i r e dicitur: detestatur enim peccata, dolet, tristatur, atteritur, peccatum vindicat, non tamen cadit propter hoc in desperationem (f. 39^{r}).
Quoad sacramentum poenitentiae per meritum Christi acceptum fit Deo.	Cor enim suum [homo relapsus]... vertit ad poenitentiam; et... confidit in misericordia Dei propter Christum Iesum..., quem indubie cognoscit meruisse sacramentis efficaciam talem, ut ex vi

operis operati non ponentibus obicem conferant gratiam; deinde proponit... confiteri (f. 39r).

Largas y monótonas han sido, en verdad, las dos series de textos parelelos; pero también han sido completas; y eso, unido a la atribución que hace el códice G a la persona del General de Costacciaro, da pleno derecho a fijar de manera cierta el origen y naturaleza de nuestro documento.

En efecto, a la sola vista de ambas columnas podemos apreciar: primero, una justa y cabal correspondencia ideológica en ambas partes; segundo, un paralelismo perfecto en el orden y disposición de los elementos de las mismas; y tercero, identidad o, al menos, gran semejanza fraseológica en no pocos de los pasajes emparejados —varios de ellos de sabor muy personal— que indican ser el contenido de las dos series fruto de la misma inteligencia.

Estos tres puntos son tan evidentes que no me creo en la obligación de apuntalarlos con citas especiales.

Unicamente he de hacer resaltar, respecto al paralelismo de orden, que, como puede comprobarse por los números de los folios de la segunda columna en progresión siempre ascendente, el códice G sigue la marcha de ideas que el Secretario del Concilio estampó en su resumen; tanto, que la búsqueda de los textos de dicha serie ha sido facilísima de practicarse, mediante una sencilla lectura corrida del escrito del citado manuscrito.

Es verdad que el voto-compendio omite bastantes de los elementos esenciales de este escrito; pero eso no es obstáculo serio a nuestras deducciones en la presente materia, porque sabido es de todos los conocedores de las Actas —ya lo he advertido en alguna otra ocasión— que los esquemas massarellianos no son perfectos, ni integralmente completos en cuanto resúmenes.

Lo que importa en nuestro caso es demostrar con certeza que en el escrito de la Gregoriana se encuentran todas las ideas del esbozo del Secretario correspondiente a los días 22 y 23 de julio; y eso, juntamente con la equivalencia de dicción y orden entre ambos trabajos, se ha puesto ya en claro en el parangón poco ha presentado.

Esto supuesto, debemos afirmar que el documento del códice G es de Fray Buenaventura Pío, porque el citado esquema, según testimonio expreso de Massarelli, compendia una actuación tridentina de este Padre del Concilio. Y pues esta actuación fué un verdadero voto, hemos de concluir que el tal documento es precisamente el voto leído por el General de menores conventuales en las fechas referidas.

Voto, digo, y no tratado escrito independientemente de la controversia sinodal o al margen de ella; voto, por las tres mencionadas correspondencias, y, además, por toda la interna contextura del mismo, construída en presente y en función íntima de lo que en tiempo de la composición del documento estaba sucediendo dentro del recinto conciliar.

Séame permitido, en favor de esta tesis, citar algunas frases del escrito del códice G. Sean las siguientes:

Quarto illative *respondeo ad triplicem statum propositum* (f. 28r).

Sed *quia proponuntur tres status discutiendi, ad quos teneor respondere, nunc pro clariori responsione* ad primum et ad tertium, et etiam ad secundum... (f. 32v).

Ad primum statum respondeo, praemittenda quaedam... (f. 33v).

Ad secundum statum. Dico quod... (f. 36r).

Ad tertium statum respondeo presupponendo... (f. 38r) [22].

Y sobre todo, sean las frases finales del documento, que contienen explícitamente la fórmula de sumisión al Santo Sínodo y dicen así:

Haec sunt quae *pro nunc ex improviso mihi ocurrunt dicenda pro responsione ad articulos heri vespere mihi praesentatos.* Quae omnia sacrosanctae Rom[anae] Ecclesiae, *Sanctaeque Synodo,* et *omnibus Patribus* in Spiritu Sancto *hic congregatis* eorumque censurae submitto (f. 41r).

Todo sabe en esta conclusión a actualidad de Aula tridentina: desde la excusa implícita por no haber elaborado una pieza más perfecta a causa de la falta de tiempo —pasemos por alto esto

22 En estos testimonios y en el que sigue empleo la cursiva para destacar las expresiones que más hacen al caso.

que suena a humilde confesión, ya que el esfuerzo realizado por el General fué considerable y coronado por el éxito— hasta el acto de abandonar a la censura del Sínodo y de los Padres presentes —*aquí congregados*— el contenido de su disertación.

Pero ocurre una dificultad a la simple lectura de este final. Si es cierto que el documento del códice G es el voto de los días 22 y 23, ¿cómo asegura el General en la conclusión que le fueron presentados los artículos sobre los tres estados *heri vespere,* siendo así que ese final lo pronunció el día 23 y ya para la tarde del 22 había terminado de leer ante la Asamblea conciliar una parte de su discurso? [23]. ¿Cómo pudo hablar acerca de los tres estados el día 22 antes de que fueran presentados los puntos del cuestionario que versaba sobre ellos?

La respuesta, examinado bien el asunto, es sencilla. Hemos visto en una de las páginas precedentes que Fray Buenaventura *leyó* su voto; por consiguiente, lo llevaba escrito para emitirlo, y lo hubiera leído entero el día 22, si el tiempo dedicado a la Congregación general se lo hubiese permitido. Sabido es que, en la época conciliar de que tratamos, el tiempo designado para las juntas de Padres era de tres horas, y por Massarelli estamos enterados de que la Congregación del 22 de julio comenzó *mane hora 11* y de que en ella disertaron el Procurador del Arzobispo de Tréveris, el Abad Isidoro Chiari, el General de menores observantes y Fray Buenaventura de Costacciaro: los cuatro en el orden en que han sido nombrados [24]. Los tres primeros se explayaron ampliamente en sus respectivas sentencias, y esa fué la razón por la que el General conventual tuvo que dejar su voto a medio pronunciar, cuando llegó el término de las tres horas. Massarelli nos lo dice con estas palabras:

> Et quoniam hora 14 pulsata est, licet generalis [conventualium] suam sententiam non explicavit totam, dimittuntur patres et vocantur in crastinum eadem hora, et generali dicitur ut cras suam absolvat sententiam [25].

Con estos datos, bien podemos afirmar que el *heri vespere* escrito en el documento se refiere a la tarde del día 21 de julio.

---

23 La Congregación del día 22 se tuvo por la mañana. Véase lo que se dice en las líneas que siguen.

24 CT V, 368, 8ss.

25 CT V, 369, 34ss.

Según eso —se volverá a objetar— tuvo el General que escribir su largo trabajo en el tiempo que medió entre la tarde del 21 y las once de la mañana —hora conciliar— en que comenzó la Congregación, lo cual parece poco verosímil si se atiende a lo exiguo del tiempo de preparación.

Este reparo carece de fuerza por dos razones: primera, porque de hecho se dió en Trento el fenómeno de emitirse votos muy extensos, cuya preparación fué brevísima en cuanto al tiempo [26]; y segunda, porque Fray Buenaventura, como General de una Orden que tenía en el Concilio muchos representantes —algunos de ellos de reconocido mérito— disfrutó de la posibilidad de sus valiosos servicios [27].

Respecto a esto último, pondré un ejemplo de muestra, a fin de que por él entienda el lector cómo se ayudaba el de Costacciaro de sus subordinados para su actuación conciliar en las materias dogmáticas que se examinaban en Trento.

Ya para fines de julio de 1546 iba tomando auge en la mente de los conciliares la cuestión de la certeza de la gracia, y el General conventual, en previsión de futuros debates, pidió a Fray Antonio Delfino le hiciese un tratadito sobre el asunto. Delfino, obediente, le remitió el escrito que comenzaba así:

R^mo^ patri generali fratrum Minorum Conventualium, magistro Bonaventurae Pio Costacciario, frater Io. Antonius Delphi[nus] S. p. d.

Regens noster Venetiarum significavit mihi nomine Paternitatis Tuae maxime R^dae^, ut scriberem sententiam meam de quaestione illa vehementer dubia, numquid christianus certitudinem habeat, quod sit in gratia Dei, et quid hac in re opinatus fuerit subtilissimus Ioannes Scotus [28].

Quede, pues, bien asentado que el General conventual, por las ayudas que tenía a su disposición y por su probada ciencia teo-

---

26 Valgan de ejemplo los votos pronunciados por los teólogos menores en las jornadas del 22 y 23 de junio de 1546 sobre un cuestionario que les fué entregado el 21 del mismo mes (*CT* V, 262 1ss.; 265, 11s., lugar este último donde se encuentra el dilatado y transcendental voto de Salmerón acerca del proceso justificativo). Precisamente llama la atención en las Actas la gran facilidad que tenían para redactar extensos discursos doctrinales no pocos de aquellos grandes teólogos tridentinos.

27 Los nombres de los conventuales tridentinos léanse en ODOARDI, O. F. M. CONV. *Loc. cit.*, 298ss. También en *CT* V, 1042, 4ss.

28 *CT* XII, 651, 21ss.

lógica, fué muy capaz de redactar en pocas horas el voto que nos ocupa. Léase en Actas y Diarios su actividad sinodal, y véase pronto que con razón puede contársele entre aquellos insignes conciliares —no poco numerosos, por cierto— que supieron llevar a cabo en corto tiempo grandes y profundos trabajos doctrinales. Ellos volaron como águilas, y no hay por qué les discutamos el espacio.

IV

Su importancia

Demostradas la procedencia y naturaleza de nuestro documento, sería éste el lugar oportuno de desentrañar su contenido y valorar sus notas características; pero se me dispense de entrar en ese campo, porque ello supondría un considerable alargamiento de mi trabajo, ya de suyo bastante extenso.

Permítaseme, sin embargo, hacer una excepción con uno de los puntos peculiares del documento: el capítulo de causas de la justificación. En los documentos editados en otros trabajos míos [29] puede ver el lector dos cadenas de causas de numerosos eslabones; y justo es, por lo que pronto diré, que, al topar ahora con una tercera, comparemos las tres en un cuadro sinóptico. La primera es de Vicente de Leone, la segunda es una atribuída a Visdomini, y la tercera la ideada por el General conventual. Cada una va en el cuadro en su columna respectiva. Las tres se encuentran en el códice G, y son las siguientes:

DE LEONE (f. 13v-14r)	VISDOMINI (f. 65v-66r)	COSTACCIARO (f. 30v-32v)
C. [= *Causa*] *efficiens:* Deus.	*C. efficiens:* Deus.	*C. efficiens:* Deus.
C. meritoria: Christus.	*C. meritoria:* Christus.	*C. meritoria:* Christus.

29 *Nuevo voto tridentino del carmelita Vicente de Leone*: RevEspT 2 (1942) 649-680; *Una intervención tridentina atribuída al menor conventual Francisco Visdomini*: EstEcl 18 (1944) 307-330.

	C. exemplaris: Christus.	
C. formalis: Gratia et caritas.	*C. formalis:* Gratia.	*C. formalis:* Iustitia seu caritas.
		C. impulsiva, motiva, illuminativa: Gratia praeveniens, movens, illuminans, gratis data.
C. susceptiva, sine qua non: Fides.	*C. sine qua non:* Fides et quae ex fide effluunt.	*C. fundamentalis, initiativa:* Fides.
C. instrumentalis: Sacramenta, et principaliter baptismus.	*C. instrumentalis, quae ad efficientem spectat:* Sacramenta.	*C. instrumentalis:* Sacramenta duo: baptismus et poenitentia [ad primam gratiam].
C. ministerialis: Sacerdotes.	*C. ministerialis:* Ipsa Ecclesia.	
C. dispositiva: Opera.	*C. dispositiva:* Opera cum gratia praevenienti facta.	*C. dispositiva:* Consensus gratiae praevenienti, ieiunia, orationes, eleemosynae et similia.
C. media: Sancti, tamquam intercessores.	*C. impetrativa:* Sancti Ecclesiae militantis et triumphantis.	
C. remota: Ieiunium et eleemosyna.		
C. subiectiva: Homo.	*C. materialis et subiectiva:* Homo iustificandus.	*C. subiectiva.* Homo etiam in peccato existens.

C. finalis: Laus Dei, gloria ipsius, salus nostra et vita aeterna.	*C. finalis immediata:* Progressus bonorum operum.	
	C. ultima, sed principalis: Dei gloria.	
	C. mediata: Unio membrorum Christi ad Caput.	
	C. augmentativa: Opera facta cum gratia et caritate.	*C. meritoria* [*augmenti gratiae*]: Opera sequentia gratiam.

Como puede advertirse, ninguna de las tres cadenas es de difícil comprensión, pues sus eslabones van trabados entre sí conforme a la doctrina tradicional. Con todo, se han traído a colación en favor de lo típico del caso: porque son las más completas hasta la fecha conocidas en los documentos sinodales procedentes de individualidades tridentinas, tanto teólogos como Padres [30].

Antes de poner punto final a este tercer apartado del presente artículo, se hace todavía necesario decir dos palabras a propósito de la importancia del voto de Fray Buenaventura.

Esta puede resumirse afirmando que dicha intervención tridentina pertenece a la categoría de los más interesantes votos que oyó el Concilio durante los largos meses que duró la elaboración del Decreto de Justificación. Y ello, fundamentalmente, porque ese trabajo es obra de uno de los más acérrimos escotistas del Sínodo, y porque, dentro de amplias proporciones, versa sobre todo el ancho panorama del proceso justificativo en los tres estados posibles del hombre adulto.

Ciertamente, la hora que se le presentó al de Costacciaro en

30 Ni siquiera MASSARELLI, en sus resúmenes generales de lo dicho por los conciliares en el conjunto de las reuniones pertenecientes a una controversia, llegó a dar cadenas tan completas (Cf. *CT* V, 279, 31ss.).

los días 22 y 23 de julio fué propicia para sus planes, porque a él —hombre fogoso, combativo y amante de su fe y de su escuela— se le ofreció ocasión de tratar largamente, conforme a sus ideas antiluteranas y escotistas, uno de los más apasionantes temas de la época. Y él aprovechó el momento, tocando en su discurso numerosas cuestiones de las corrientes doctrinales de la centuria décima-sexta y trazando algo que podría calificarse —hasta cierto punto— de síntesis escotista del dogma de la justificación: síntesis muy digna de tenerse en cuenta por los investigadores y teólogos de profesión, cuando quieran ver reducido a pocas páginas el pensamiento del Doctor Sutil o anhelen seguir el desarrollo de ese tema dogmático dentro de la nobilísima escuela franciscana. Los esquemas dogmáticos, sobre todo si son de una prudencial extensión y se ejecutan por especialistas, son siempre altamente benéficos [31]. Pues bien; el de nuestro voto es obra salida de la pluma de un convencido, amplio y, por añadidura, posiblemente inspirado en parte por los súbditos del General —conciliares competentes y profundos conocedores de la mentalidad de su Maestro medieval— que por fuerza tuvieron que estar interesados en que la intervención de su Superior fuese brillante para él y gloriosa para su escuela.

En las líneas que anteceden implícitamente se ha indicado que la síntesis del General de Costacciaro es deficiente. Y así lo es, en realidad, mirando a la cantidad de puntos abordados. Eso es muy comprensible, pues no es creible que Fray Buenaventura abrigase la idea de esquematizar en un solo voto todo el cónjunto global de las cuestiones explanadas por Escoto. Tiempo tendría de perfeccionar su sentencia con nuevas actuaciones, y a ellas se remitió. Aparte de esto, día tras día iban apareciendo en el Concilio nuevos temas dogmáticos sobre la justificación, y es obvio que en este su primer voto de materias tocantes a ese dogma no se le ocurriese al General tratarlos expresamente, y menos por extenso.

Tampoco quiero afirmar, al hablar de síntesis escotista del de Costacciaro, que todos los puntos de la misma se avengan per-

---

31 Una síntesis de la doctrina escotista de la justificación puede verse en P. RAYMOND: *Dum Scot.* en *DTC* IV, 1898ss. Otra idea en orden a ver la influencia de Escoto en Trento, nos la da HEFNER *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes* (Paderborn, 1909) 17ss.

fectamente a la manera de pensar del Doctor Sutil. Es solamente cuestión de un conjunto sintético que, como tal, debe llamarse escotista.

V

Texto del documento

(G f. 28r-41r; S f. 124r-125v)

[F. 28r].

En la parte superior del folio va escrito: *Costacciarii Generalis.*

[DE TRIBUS IUSTIFICATIONIS STATIBUS]

Primo dicam quid sit iustificatio.
Secundo dicam causas iustificationis.
Tertio dicam de progressu iustificationis.
Quarto illative respondebo ad tertium [a] statum propositum: de infideli iustificando, de fideli relapso iustificando [b], de conservando statu iustitiae.

[1]

[QUID SIT IUSTIFICATIO?] [1]

Iustificatio duplex: una adulti, et ad istam requiritur consensus eiusdem necessario in actu, quoniam adultus fecit sibi iniustitiam actualem, a qua debet iustificari; altera est infantis vel tantum habentium iniustitiam originalem, et ad istam sufficit exhibitio sacramenti baptismatis, maxime in infantibus, quoniam culpa seu iniustitia originalis non contrahitur ex aliquo quod parvulus faciat, sed tantum ex culpa Adae, et non ex libero arbitrio, sed ex seminaria naturali propagatione.

---

a tertium: triplicem *rectius nam de triplici statu agit ut patet ex triplici divisione subsequenti et ex ipso textu in foliis sequentibus.*
b iustificando: *om.* G.

---

1 CT V, 281, 21.

Iterum iustificatio duplex [c]: activa et passiva. Prima respicit Dominum [d] iustificantem, et est idem [e] quod Dominum [f] causare iustitiam, sicut intelligificare [g] idem est quod intellectionem causare [h]; secunda respicit hominem iustificandum, et est idem quod hominem fieri iustum, sicut intelligere idem est quod perfici intellectione per inhaerentiam eius [i].

Iustificatio est motus, quo homo impius movetur a Deo ab iniustitia ad iustitiam, vel a statu peccati transit ad statum iustitiae.

In hac diffinitione sunt quatuor termini, quorum duo sunt a quibus, duo vero sunt termini ad quos. Termini a quibus [j] peccatum et iniustitia; termini ad quos sunt remissio peccati et iustitia ipsa. Et istorum terminorum tres sunt privativi, videlicet: peccatum, quod est pura privatio rectitudinis naturalis, formaliter sumptum, sive deformitas; secundus terminus est remissio peccatorum, quae etiam, cum sit non imputatio [k] ad gehen[f. 28r]nam sive ablatio [l] deformitatis, iuxta illud: *Beati, quorum remissae sunt iniquitates*, et: *Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum* [2], erit pura negatio, quia Dominus tunc [m] remittit vel non imputat peccatum, quando non ordinat ad gehennam aeternam; tertius terminus est iniustitia, quae, cum privative se habeat ad habitum, ex *Philosopho* [n] [3], erit pura privatio; quartus et ultimus terminus est iustitia, non quidem specialiter dicta, quae est specialis rectitudo animae, per quam rectificatur anima ut reddat proximo quod suum est, quia haec [o] est [p] una de virtutibus cardinalibus seu moralibus, et dicitur

c duplex: *om.* G.
d Dominum: Domini G.
e est idem: e S.
f Dominum: Domini G.
g intelligificare: intellificare S.
h causare: causar S.
i eius: suam S.
j duo sunt a quibus, duo vero sunt termini ad quos. Termini a quibus: *om.* G.
k imputatio: impulsio G.
l ablatio: ablutio G.
m tunc: huic S.
n *Philosopho*: explo G.
o haec: hoc S.
p est: *om.* G.

2 *Ps.* 31, 1s.
3 Cf. *Categoriarum*, c. 10; *Topicorum A*, c. 15 (ARISTOTELIS *Opera*. Ed. Acad. Regia Borusica, I [Berolini, 1831] 11 b, 13 a, 106 b).

iustitia moralis, civilis, legalis, cardinalis, acquisita, et ista [q] est habitus causatus ex frequentatis actibus reddendi unicuique quod suum est; sed iustitia generaliter dicta, quae est rectitudo animae per comparationem ad Dominum, ad proximum et [r] ad seipsum. Sub quo membro continetur iustitia theologica, quae est gratia et charitas [s], quae distinguitur a iustitia morali penes obiectum, quia habet finem Dominum [t]; penes modum habendi, quia infunditur, quia corrumpitur per peccatum mortale [u]. Quae iustitia non est ex [v] numero nec specie, quae in primo statu dicta est originalis, sed aequivalens [x] illi [4].

Quod autem ipsa iustitia, sive charitas sive gratia, sit positivum quoddam [y], patet, quia est habitus theologicus a Deo creatus, nobis infusus, perficiens [z] animan eidemque [a] inhaerens. Et quoniam protestantes negant talem habitum inhaerentem et perficientem [b] animam, et si forte moderniores nunc eam fateantur, negant tamen eius iustitiae sive gratiae inhaerentis acti [f. 29r] vitatem ad operationem meritoriam, ideoque utrumque probabo: primo, quod talis habitus inhaerens ponatur; secundo, quod habeat activitatem.

Primo probatur habitus ipse ratione iustificationis, et hoc multipliciter.

Primo sic [c]: nam peccator, ante iustificationem iniustus, in iustificatione fit iustus; ergo [d] per aliquod inhaerens, quod est iustitia, quoniam opposita sese expellunt; ergo [e], remota iniustitia

q ista: iste G.
r et: *om.* G.
s charitas: *om.* S.
t Dominum: Domini G.
u mortale: morale S.
v ex: ex ea G.
x aequivalens: aequivalet S.
y quoddam: quod S.
z perficiens: perficit S.
a eidemque: ei denique G.
b perficientem: ipsam *add.* S.
c sic: scilicet S.
d ergo: igitur S.
e ergo: igitur S.

4 Cf. Scotus: *In IV Sent.*, d. 14, q. 1, n. 3ss.; d. 16, q. 2, n. 6ss.; *Reportata Parisiensia*, l. IV, d. 14, q. 2, n. 22ss. (*Opera Omnia*, Ed. Vivès, XVIII, [Parisiis, 1894] 9ss., 473ss.; XXIV [Parisiis, 1894] 270ss).

ab anima, accedit iustitia, sicut a camera ista removetur tenebra [f] per lucem positivam, ab ore removetur silentium per sonum positivum, a materia removetur privatio per adventum formae. Implicat enim dicere quod privatio removeatur sive [g] iniustitia et non accedat habitus sive [h] iustitia.

Secundo sic [i]: nam iustificatus est dignus vita aeterna, peccator autem dignus gehenna; ergo habet anima [j] nunc [k] aliquid in se [l] quod prius non habebat. Sed ista diversitas, ut nunc sit dignus et prius indignus praemio aeterno, non est nisi per acceptationem divinam vel per aliquid in iustificato. In voluntate autem divina nihil novum; ergo [m] restat quod talis diversitas et novitas sit ex parte alicuius inhaerentis in iustificato. Sed non potest esse fides, neque spes, quae manent in peccatore; ergo [n] illud novum inhaerens animae est iustitia sive gratia.

Probatur iterum ratione meriti, quia homo iustificatus operatur meritorie per liberam voluntatem; ergo per aliquam formam supernaturalem [o] sibi inhaerentem. Probatur ante[cedens] [p], quia operationes [q] iustificati omnes [f. 29[v]] sunt meritoriae, cum tunc sit membrum Christi et corpori Ecclesiastico, sive [r] Corpori Christi unitus [s]; et ideo vivit vita Christi, quia vivit in eo Christus; ideo, tanquam palmes manens in vite, fert fructum multum et meritorie operatur. Consequentia probatur: nam, teste *Philosopho* [5], operatio est a forma, sicut transmutatio arguit materiam, sicut vivere ab anima vegetativa; sed ista forma, a qua est illa

f removetur tenebra: removentur tenebrae S.
g sive: sine S.
h sive: sine S.
i sic: scilicet S.
j anima: *om.* G.
k nunc: *om.* S.
l in se: nisi G.
m ergo: igitur S.
n ergo: igitur S.
o supernaturalem: supranaturalem S.
p ante[cedens]: autem S.
q operationes: occupationes G.
r sive: sicut G.
s unitus: unitur S.

5 Cf. *Metaphysica* Θ, c. 8: *De Anima B*, c. 1s. (ARISTOTELIS *Opera*. Ed. cit. I, 1050 b, 412 a, 414 a).

operatio meritoria, non est pura natura, ut est error *Pelagii* [6], nec est fides, nec est [t] spes, quia manent in peccatore, in quo nullum est opus meritorium; ergo restat quod sit iustitia, gratia sive charitas inhaerens, perficiens animam et causans operationem ipsam.

Item probatur, quia homo iustificatus habet in potestate sua actum meritorium [u]. Patet, quia cum hac libertate meretur; ergo per aliquod quod est in potestate sua [v]. Ideo, cum Spiritus Sanctus non sit in potestate hominis, non erit illud tale intrinsecum [x], et sic, ut [y] actus meritorius sit in potestate hominis iustificati, opus erit ut detur habitus ipse intrinsecus, per quem homo libere meritorie [z] operetur, ut sic arguam: sicut actio causae superioris non est in potestate causae inferioris, ita nec illa actio tantum proveniens ex illa causa superiori. Sic, si homo ageret tantum meritorie ex coexistentia Spiritus Sancti, cum illa non sit in potestate hominis, nec actio similiter meritoria erit in potestate hominis, quod est falsum.

Sed dicent adversarii: cur ponitur ista gratia sive iustitia perficiens: [f. 30^r] an propter substantiam actus, an propter intensionem actus, an propter delectationem in actu, an propter facilitatem [a] in operando, an propter moralem bonitatem actus, an propter subitam mutationem? Respondeo quod [b] propter [c] nullam istarum rationum, cum omnes istae rationes haberi possint, cum ex ratione potentiae tum [d] ex propria concurrente ratione recta. Sed dico, quod ponitur iste habitus tum propter acceptationem specialem personae, tum propter acceptationem actuum de condigno merentium vitam aeternam. Etiam ponitur

---

t est: *om.* S.
u actum meritorium: *om.* S.
v Patet, quia cum hac... in potestate sua: *om.* S.
x intrinsecum: intrinsecus S.
y sic, ut: sicut S.
z meritorie: meritoria S.
a facilitatem: facilitationem G.
b quod: *om.* S.
c propter: *om.* G.
d tum: tunc G.

---

6 Se refiere el autor a la tan conocida tesis pelagiana que dice: Para merecer la vida eterna basta la *gratia possibilitatis*, o sea, la *natura a Deo creata et libero arbitrio dotata* (Cf. S. AUGUSTINUS, *De Gratia Christi*, c. 35.: ML XLIV, 362: CV XLII 127). Ampliamente y con profusión de citas agustinianas trata este tema BERAZA, S. I., *De Gratia Christi* (Bilbao, 1929) 150ss.

propter perfectionem integram ipsius hominis; ut, sicut homo per fidem perficitur in intellectu, ita per charitatem seu gratiam perficiatur in voluntate.

Patet etiam necessitas habitus gratuiti, quia de potentia Dei ordinata non datur status neuter, ut remittatur peccatum et non infundatur gratia.

Quod autem gratia sive iustitia non ponatur frustra, sed agat ad actum meritorium, patet [e], quoniam ex *Augustino,* in [f] *Epistola ad Xistum* [7]: voluntate concomitante, non praeeunte, pedissequa, non domina; sed [g] nihil horum esset, si gratia non haberet causalitatem.

Item ex *Augustino, De lib[ero] arbitrio* [8], gratia se habet ad liberum arb[itrium] [h] sicut sessor ad equum; sed sessor active regit et movet equum; ergo et [i] gratia movet voluntatem et cum [j] ea efficit actum meritorium. Verum est tamen, quod gratia est causa secunda vel minus principalis quantum ad substantiam actus, voluntas una est causa [k] principalis et prima. Probatur, quia potentia utitur habitu, et non e contra; ergo etc. Item, si gratia esset causa prima actus, cum naturaliter [9] agat, actio non esset libera, quod est falsum. Item voluntas semel habens gratiam, nunquam posset peccare, quia non posset moveri [f. 30v] ad oppositum illius ad quod naturaliter movet gratia. Quantum vero ad meritorium actus, gratia ipsa est causa principalis, voluntas vero [l] minus principalis, quia magis acceptatur actus ut

e patet: pa S.
f in: *om.* G.
g sed: *om.* S.
h arbitrium: *om.* S.
i et: *om.* G.
j cum: *om.* S.
k secunda vel minus principalis... una est causa: *om.* G.
l vero: non S.

7 *Epist.* 194, c. 5, n. 19 (ML XXXIII, 880s.; CV, LVII 190).

8 Es posible que el votante se refiera, más bien, a la obra apócrifa agustiniana: *Hypomnesticon contra Pelagianos et Coelestianos* l. 3, c. 11 (ML XLV 1632) tenida en otros tiempos por algunos como producción auténtica del Doctor de Hipona. En el pasaje citado se desarrolla con alguna amplitud la comparación del *sessor ad iumentum.* A propósito de ese símil, hubo en Trento algunos debates (CT V, 390 18; 408, 14ss., 24; 412, 20ss.).

9 La palabra *naturaliter* aquí y tres líneas más abajo no se opone al término *supernaturaliter,* y parece que ha de entenderse en el sentido de que la gracia *por su naturaleza* incita a lo que es contrario al pecado, de suerte que, si ella fuese causa primera y principal en cuanto a la sustancia del acto, éste no sería libre.

dignus praemio, quia est elicitus [m] ex charitate, quam quia est a voluntate libere causatus. Patet etiam ex [n] auctoritate *Augustini,* ut supra.

Patet iam duas esse partes huius definitionis, sicut sunt vere duae partes iustificationis: prima peccatorum remissio, secunda gratiae infusio seu iustitiae [o]; et licet, una sit mutatio realis, sunt tamen plures intentionales. 16 di[st. in] *4* [*Sent*] [10].

Patet etiam quae [p] sit iustitia quae ponitur in diffinitione iustificationis, quae est theologica [q], infusa, et dicitur iustitia fidei.

Patet denique hominem iustificari esse non tantum reputari iustum, sed vere et positive fieri iustum.

[2]

[CAUSAE IUSTIFICATIONIS]

Nunc sequar [r] causas iustificationis sive principia, quibus iustificamur, et sunt haec principia:

Prima causa est impulsiva, motiva, illuminativa, et est gratia praeveniens sive [s] vocans, movens, illuminans et gratis data, quae nullo modo potest mereri, neque de congruo, neque de condigno, sed omnino gratis datur sine ulla dispositione ad ipsam, et est auxilium Dei moventis cor hominis ad bonum, et talis gratia est universalis respectu cuiuscunque hominis, scilicet [t], quod secundum istam Deus velit omnes homines salvos fieri.

Secunda est causa subiectiva, videlicet homo, etiam in peccato existens, qui, licet subiectum sit, tamen active se habet ad multa opera bona moralia ante [f. 31[r]] gratiam, vel de condigno post gratiam.

m elicitus: illicitus G.
n ex: *om.* G.
o iustitiae: iustitia S.
p quae: quia S.
q theologica: theologa S.
r sequar: sequor G.
s sive: sicut G.
t scilicet: sic G.

10 El autor parece aludir al DOCTOR SUTIL, *In IV Sent.* dist. 16, q. 2, n. 6ss. (*Opera Omnia.* Ed. cit. XVIII, 473 b).

Tertia causa est dispositiva, quae est per merita de congruo vel interpretativo [u], ut sunt consensus liberi arbitrii gratiae praevenienti, ieiunia, orationes, eleemosynae et similia, ut exemplum est de Cornelio [11], de Philippo et Eunuco [12]. Et [v] haec causa dispositiva potest persuaderi sic: quoniam si praedestinatio est ex praescientia, igitur ex eadem praescientia erit vocatio, iustificatio et magnificatio; ergo iustificatio [x] erit ex ipsa operum moralium dispositione, sicut ex eisdem oritur divina praedestinatio, sane tamen modo intelligendo cum *Criso[stomo]* [13], *Bónaventura* [14], *Alexandro [Halensi]* [15] et aliis. An autem ista causa dispositiva requirat integritatem circumstantiarum, dimitto.

Quarta est fundamentalis sive initiativa [y], quae est fides, quae ideo dicitur fundamentalis, quia [z] est fundamentum et substantia rerum sperandarum [16] et fundamentum praeter quod nemo [17], etc. [a] Dicitur etiam initiativa, quia est initium, quo elevatur intellectus ad intelligendam misericordiam Dei et merita Christi nobis applicanda; quae fides est habitus infusus contra [18] spem et charitatem. Et de ista iustificatione locutus est *Paulus*, cum dixit hominem iustificari per fidem [19], et iustum [b] ex fide vivere [20]; nec [c] per hoc exclusit iustificationem ex operibus et dispositivam.

Quinta [d] est efficiens et est Deus [e], iuxta illud *Esaiae* 43 [25]:

---

u interpretativo: interpretative S.
v Et: *om.* G.
x iustificatio: ipsa *add.* S.
y initiativa: iniatiativa S.
z quia: quoniam S.
a etc: *om.* G.
b ex: per S.
c nec: neque S.
d Quinta: Quinto G.
e Deus: Dominus G.

---

11 *Act* 10, 1ss.
12 *Act* 8, 37ss.
13 Cf. PETAVIUS, S. I., *Dogmata Theologica* II (Parisiis, 1865) 14ss., donde se discuten numerosos textos de San Juan Crisóstomo.
14 In *I Sent.*, dist. 41, a. 1, q. 1 (*Opera Omnia*, I [Ed. Quaracchi, 1882] 728ss.).
15 *Summa Theologica*, pars 1, in q. 1, tract. 5, sect. 2, q. 4, tit. 1, memb. 3, c. 1 (*Opera Omnia*, I [Ed. Quaracchi, 1924] 322s.).
16 *Hebr* 11, 1.
17 *1 Cor* 3, 11.
18 La partícula *contra* no significa oposición de contrariedad, sino una mera distinción. Quiérese decir qué de una parte sé da el hábito de la fe; y de otra, aun en el mismo sujeto, los de esperanza y caridad.
19 *Rom* 3, 28.
20 *Rom* 1, 17.

Ego sum, ego sum ipse [f] *qui deleo iniquitates tuas;* et [iuxta illud]: *Gratiam et gloriam dabit Dominus* [21].

Sexta [g] est meritoria et est Christus [mortuus] propter peccata nostra et excitatus a mortuis propter iustificationem nostram. *Rom.* 4 [25] [h] et 3 [24s.]: *Iustificati per fidem in sanguine suo. Apo*[*c*] 1 [5] [i]: *Lavit nos a peccatis nostris* [f. 31ᵛ] *in sanguine suo.* Et *Heb.* 9 [14]: *Sanguis Christi qui per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit et mundavit conscientias nostras ab operibus mortuis.* Et ibid [vers. 22]: *Sine sanguinis effusione* [j] *non est remissio peccatorum.* Quae quidem Iesu Christi passio tria nobis contulit beneficia, videlicet: peccati remissionem, gratiae impetrationem et ianuae coelestis aperitionem. Et licet purgaverit omnia peccata nostra originalia, tamen non omnia mortalia [k] actualia sine poenitentia, cui tamen ipse meruit efficatiam, sicut et cunctis sacramentis.

Septima [l] est formalis, et est iustitia seu charitas, de qua dictum est supra, quae est habitus inhaerens animae, qua positive et non tantum imputative homo dicitur et nominatur [m] iustus: sicut paries albus albedine, doctus doctrina, sapiens sapientia, sic iustus iustitia. Quae quidem iustitia vel gratia habitualis potest mereri de congruo, ut supra [n] dictum est; non tamen [o] de condigno, quia non est proportio operum nostrorum ad ipsam gratiam, sed ex liberalitate principis et pacto divino [p].

Octava [q] causa dicitur [r] instrumentalis, et sunt sacramenta duo: baptismus et poenitentia: nam alia sunt causa augendi iam habitam gratiam.

Et sic patet per illationem, quid sit hominem iustificari per fidem, quia est fundamentaliter iustificationem initiare; quid enim

f *ego sum ipse*: *om.* G.
g Sexta: Sexto G.
h *Rom.* 4: Rom. 8 G.
i *Apo*[*c*]. 1: Apo[c]. 8 G.
j *sanguinis effusione*: sanguine S.
k mortalia: moralia S.
l Septima: Septimo G.
m nominatur: denominatur S.
n supra: *om.* G.
o tamen: *om.* G.
p sed ex liberalitate... divino: *om.* S.
q Octava: Octavo G.
r dicitur: *om.* G.

21 *Ps* 83, 12.

in iustificatione faciat Deus, quia causat gratiam sive iustitiam, movet cor hominis ad bonum et remittit culpam; quid faciat homo, quia convertitur ad gratiam vocantem, ei consentiendo, deinde moraliter operando, ad gratiam [f. 32r] habitualem active se disponendo; qualia sint [s] opera ante iustificationem, ut quae fiunt in peccato mortali; et qualia concomitantia, ut fides et spes; et qualia [t] opera sequentia, ut omnia opera meritoria; et quomodo iustificatio sit gratuita per fidem in sanguine Iesu Christi [22], cum tamen sit ex operibus [23].

Nona causa est meritoria iustificationis, et sunt opera sequentia gratiam, iuxta illud: *Qui iustus est, iustificetur adhuc. Apo*[*c*]. ultimo [cap., vers. 11]. Et si terminus ad quem non sit forma ipsa seu iustitia habitualis, quae iam praeest in ipsa voluntate, sed terminus ad quem terminatur motus iustificationis est [u] gradus ipsius formae praecedentis, qui gradus adveniens formae praedictae facit eam intensiorem et magis perfectam, nec tamen in adventu ulterioris gradus [v] /// corrumpitur forma praecedens, sed perficitur [24]. Nec obstat quod termini motus sint incompossibiles, quoniam hoc habet veritatem de terminis primis, qui sunt negatio et affirmatio, sive privatio et habitus, ut supra dixi de iniustitia, termino a quo, et iustitia, termino ad quem: modo autem gratia et gradus gratiae non sunt tales termini, sed dicuntur magis termini concomitantes. Quomodo autem opera meritoria sint causa iustificationis, id est, intensionis ipsius iustitiae, et gratiae, potest responderi: primo, quia concurrunt instrumentaliter et effective, licet non attingant gradum illum formae, sed tantum disponant ad ipsam [x], et maxime loquendo de gradu gratiae seu iustitiae acquisitae, quoniam forte gradum gratiae seu charitatis

s sint: sunt G.
t qualia: sint *add.* S.
u est: sit *fortasse rectius.*
v ulterioris gradus: *sic explicit codex* S.
x ipsam: ipsum *forte rectius.*

22 *Rom.* 3. 25.
23 En este breve párrafo *illative* va respondiendo concisamente a varias de las preguntas del cuestionario de los tres estados.
24 Cuán grande sea la laguna del códice S puede verse aquí claramente, pues falta en él todo el texto, a partir de la frase *corrumpitur forma praecedens, sed perficitur* hasta el final, o sea, como antes indiqué, bastante más de la mitad del voto.

infusae creat [f. 32v] solus Deus sine aliqua efficientia alterius concausae instrumentalis; secundo, dicitur quod concurrunt tantum meritorie, quoniam de condigno, illis mediantibus, homo iustificatus promeretur ut ulterius iustificetur, ita quod ipse homo agat actum et subtantiam actus, forma cum charitate vel iustitia praecedente, et Deus donet et infundat gradum illum sequentem sine efficientia alterius causae. Sed hoc [y] alias et alibi subtilius disputantur.

[3]

[PRAENOTANDUM AD TRES STATUS]

Sed quia proponuntur tres status discutiendi, ad quos teneor respondere, nunc pro clariori responsione ad primum et ad tertium et etiam ad secundum, quoquomodo praemitto hoc notandum: quod tam infidelis quam fidelis relapsus, ad hoc ut iustificentur, opus habent ut faciant quantum in se est, ut postea Deus benedictus donet ex pacto eis suam iustitiam et gratiam.

Sed si quaeratur, quidnam sit dicere facere quantum in se est, respondeo quod in quolibet opere per naturam est recta ratio, quod vocatur naturale lumen intellectus, et haec rectitudo boni est notio indita a creatione, qua quaelibet anima potest cognoscere suum principium, scilicet, Deum. Et de hac cognitione dicitur in *Ps.* [99, 3]: *Scitote quoniam Dominus ipse est Deus; ipse fecit nos, et non ipsi nos.* Per hoc enim quod quilibet homo naturaliter scit se non semper fuisse, scit se factum esse; et ita scit se habere principium; et scit quod ab illo principio habet quicquid habet, et totum bonum quod habet non a se [habere]; et scit quod ab illo debet petere bonum; et scit quod per illum debent suppleri [f. 33r] omnes sui defectus. Si ergo secundum istam operationem operatur [z] homo suo arbitrio libero, recurrendo ad illum, quem scit suum esse principium et quem scit esse orandum sibi, et petat ab eo lumen cognitionis et boni, dabitur ei. Unde, *Primae* [*ad*] *Corin.* 14 [cap., vers. 38], dicitur: *Ignorans ignorabitur.* Et sic faciet quod in se est; et sic

y hoc: haec *recte*.
z operatur: operetur *rectius*.

patet quid est facere quod in se est generaliter et in quolibet homine [25].

In homine autem peccatore fideli alio modo intelligitur hoc quod est facere quantum in se est, propter lumen fidei et propter spem quam habet post peccatum, quae duo non erant in infideli. Fidelis enim peccator sine charitate fidem habet informem, quae radiat et demonstrat et divinam iustitiam damnantem reprobos et divinam misericordiam salvantem electos. Haec duo bene cognoscit peccator fidelis per fidem suam, si velit. Si ergo avertat suum liberum [arbitrium] ab actu peccati, et dirigat ipsum per lumen fidei ad iustitiam damnantem reprobos, causabitur in eo etiam timor poenae aeternae, et tunc detestabitur peccatum, vindicabit peccatum, displicebit sibi peccasse, odioque habebit peccatum, quia displicibile Deo et quia inflictivum poenae. Et si in misericordiam divinam salvantem iustos direxerit ipsum, causabitur in eo spes vitae aeternae. Et sic peccatori habenti fidem et spem, timorem poenae et desiderium salutis, quoniam fecit quod in se est, Deus, de necessitate non quidem coactionis, sed immutabilitatis, dabit gratiam, quemadmodum etiam dabit gratiam Turcae et omni alteri, si fecerit id quod secundum suam rectam rationem facere debet et naturalem rectitu[f. 33ᵛ]dinem, quia si sic fecerit, habebit semper syn[d]eresim, murmurantem contra peccatum, et sic faciet quod in se est.

Exemplum. Non est culpanda lux irradians oculum caecum, si non videat, cum sit indispositus. Sic bonitas divina semper irradians super omnes peccatores quantum est de se, non tamen recipitur propter eorum indispositionem. Simili modo de porrigente elemosinam duobus pauperibus, quorum alter extendit manum, alter vero non; non erit culpa porrigentis, sed non extendentis.

Sic ergo patet in generali responsio ad utrunque statum, primum et tertium: quomodo infidelis et fidelis relapsi iustificantur, facientes quantum in eis est. Sed specialius et proprius respondendo:

---

25 Tratándose en este pasaje del conocimiento natural de Dios, útil será recordar que el R. P. LENNERZ, S. I. (*De Deo uno* [Romae, 1936] 54 s.) ha presentado una orientadora bibliografía sobre este punto, relativa a las antiguas escuelas teológicas, y en particular a la franciscana.

[4]

[Responsio ad primum statum]

Ad primum statum respondeo praemittenda quaedam notabilia:

Primum tale est: homo in hunc mundum veniens est natura filius irae, mortuus per delicta et peccata sua, totusque in tenebris, ut *Apostoli* omnes docent [26]; ac ideo, ante gratiam praevenientem Dei, nec se cognoscit peccatorem esse, nec mortuum, nec alienum a Deo, nec opus habere Christo, nec misericordia Dei, nec bonitate. Unde nec se disponit, nec potest se disponere, nec de se disponendo cogitare; ymo, nec potest verum aliquid supernaturale cognoscere, minusque diligere; ymo, nec potest scire meritis Christi aut peccatorum remissione aut Dei gratia opus habere, cum omnia haec a gratia Dei principium sumant [f. 34r], iuxta illud [27]: *Nemo potest dicere: Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto,* id est, in dono gratiae praevenientis auxilio Spiritus Sancti; et iuxta illud [28]: *Deus operatur in nobis velle et perficere;* et iuxta illud *Augustini* [29]: *Initium nostrae salutis, Deo miserante, habemus.* Cum autem dispositio non possit ab homine promereri nec de congruo nec de condigno, sicut bene probat *S. Tho[mas]*, in *Prima Secundae* [30], et *D. Bonaventura* [31], sequitur quod per ipsam gratiam praevenientem initietur in nobis, per quam homo, natura filius irae, promeretur de congruo gratiam

---

26 *Eph* 2, 3; 5, 8; *Rom* 5, 15; 13, 12; *Io* 3, 19.

27 *1 Cor* 12, 3.

28 *Philip* 2, 13.

29 *De Ecclesiasticis Dogmatibus*, c. 21 (ML XLII, 1217). Nótese que el editor (ML XLII, 1212) no admite este escrito como obra de San Agustín.—Cf. *Sermo 176*, c. 5 (ML XXXVIII, 952), donde se cita el pasaje de San Pablo inserto en el Códice G y se encuentra una frase agustiniana similar a la del texto de la Gregoriana. Por lo demás, el contenido de lo citado por este Códice forma el núcleo de una buena parte de la doctrina de San Agustín sobre la gracia. Consúltese, a modo de ejemplo, ML XLVI, 583, en la palabra *salus*.

30 Puede referirse a la cuestión 114, artículo 5, titulado: "Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam".

31 Son muchos los pasajes citables. Algunos van registrados en *Opera Omnia* X (Ed. Quaracchi, 1902) 209 b-210 a, en la palabra *meritum* del Indice segundo a los tomos I-IV.

sequentem, quae habitualis dicitur. Et quia *Pelagius* [32] hanc utranque gratiam negavit, merito fuit condemnatus a Sanctis Patribus tanquam haereticus; negavit etiam naturam vitiatam atque corruptam, et cum hoc negavit peccatum originale; ultra [negavit] necessitatem divinae gratiae auxiliantis et gratificantis.

Secundo praemitto, quod Deus, sua bonitate et misericordia erga homines, volens omnes salvos fieri, per ministros suos vocat hominem infidelem ad Christum, quem constituit mediatorem inter ipsum et nos [33]; vocatione percutit aures auditorum, manifestando Evangelium Christi per verbum eius, iuxta illud, *Rom.* 10 [17]: *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi;* vocat etiam altera vocatione, quae interior dicitur, dum ei qui audit praedicatum verbum, auxilio suae gratiae praevenientis, movet cor interius, ut non alia via quam per Christum quaerat iustificationem et salutem. Et hic favor sive auxilium vocatur gratia praeveniens, quia dispositionem omnem humanam [f. 34v] praevenit et est universalis omnibus, quicquid multi dicant quod non datur omnibus, sed tantum praedestinatis. Hinc error illorum diluitur, qui dicunt gratiam Dei non esse communem omnibus [34]. Sic credo verbum Dei praedicatum fuisse omnibus per vocationem externam, iuxta illud [35]: *In omnem terram exivit sonus eorum.* Nec contradicit dictum Salvatoris, *Luc.* 21 [a]: *Cum praedicatum evangelium hoc fuerit in toto mundo.*

Tertio, homo infidelis, Dei gratia praeveniente vocatus sive exterius per verbum Evangelii pulsatus, potest resistere, ut Stephanus inquit, *Act.* 7 [51], de iudaeis; et Salvator, *Mat.* 23 [37]: *Quoties volui congregare te, et noluisti.* Potest etiam, si libuerit, suo libero arbitrio consentire vocanti et praevenienti [b], iuxta illud *Ps.* [17, 45]: *In auditu auris obedivit mihi;* et iuxta illud *Augustini* [36]: *Consentire, dissentire, proprium est voluntatis;* et iuxta

a *Luc.* 21: Mat. 26, 13; Mc. 14, 9 *recte.*
b praevenienti: gratiae *fortasse addendum.*

32 Cf. Lange, S. I., *De Gratia* (Friburgi Brisgoviae, 1929) 13ss.; Beraza, S. I., *Tractatus de Deo elevante* (Bilbao, 1924) 255ss.; Hedde-Amann, *Pelagianisme,* en DTC XII, 683ss.

33 Cf. *1 Tim* 2, 5.

34 Sobre esta alusión a los calvinistas puede consultarse Lange, S. I., Op. *cit.,* 532ss.—Cf. Baudrillart: *Calvinisme,* en DTC II, 1400ss.

35 *Ps* 18, 5.

36 *De Spiritu et Littera,* c. 34 (ML XLIV, 240).

illud *Augustini, De Ecclesiasticis Dogm*[*atibus*] [37], ubi inquit: *Quod autem huic motioni acquiescamus, nostrae est potestatis;* sed hoc non debet referri nisi ad naturam adiuvatam favore gratiae praevenientis, nec debet referri ad nudam naturam, seu derelictam voluntatem. Hinc cadit error Pelagii, ut supra.

Quarto, si homo consentiat, tunc incipit seipsum disponere ad iustificationem et operari moraliter; quae opera moralia sunt meritoria de congruo respectu iustitiae habitualis inhaerentis, quae acquirenda est in ultimo instanti illius motus seu operis de congruo meritorii; et tale opus potest esse perfecte circumstantionatum, quia bonum etiam morale est ex causa integra, id est, ex integritate [f. 35r] omnium circumstantiarum, videlicet: principiativi liberi, loci, temporis, formae et finis; nec obstat de circumstantia finis argumentum, quod facile solvitur. Nolo tamen dicere quod opera ex natura operum talia sint, ut tantillum quoddam gratiae aut gloriae promereri possint, propter improportionem naturae nostrae ad gratiae [c] ipsam et gloriae perfectionem, cum non sint condignae passiones huius saeculi, etc [38]; sed ideo opera ipsa meritoria sunt, quoniam liberalitate Dei Opt[imi] Max[imi] hoc statutum est et ipsius bonitate decretum, ut dicant [d] ea ex pacto tantum meritoria divinae gratiae. Promisit enim nobiscunque pepigit se velle intrare in cor illius, qui audiendo et consentiendo aperit os, corque dilatat, iuxta illud *Apo*[*c*]. 3 [20]: *Sto ad ostium et pulso*: si quis aperuerit consentiendo gratiae meae praevenienti et pulsanti, intrabo portaboque mecum cibum gratiae gratum facientis et iustificantis, corque et animam perficientis. Et iuxta illud *Ps.* 70 [e]: *Dilata os tuum et implebo illud.* Congruum est ergo ut non deficiat Deus in promissione sua, quoniam est immutabilis iuxta illud [39]: *Ego non sum sicut homo et filius hominis qui mutatur;* et iuxta illud [40]: *Apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio;* et iuxta illud [41]: *Ego Deus, et*

c gratiae: gratiam *fortasse rectius.*
d dicant: dicantur *fortasse rectius.*
e *Ps.* 70: *Ps.* 80, 11 *recte.*

37 En el capítulo 21 (ML XLII, 1217).—Cf. la nota 29.
38 *Rom* 8, 18.
39 *Num* 23, 19.
40 *Iac* 1, 17.
41 *Malac* 3, 6.

non mutor; et [iuxta illud] [42]: *Verba mea non praeteribunt.* Ecce ergo quomodo nostra bona opera ex pacto tantum et promissione merentur iustificationem vel, ut quidam theologi dicunt, id est *Alexander* [43], Doctor Irrefragabilis, merito interpretativo. Et in hoc [f. 35v] hallucinantur adversarii, non valentes sufferre istum consensum disponere nostram [f], ac bona ista meritoria de congruo et interpretativa.

Quinto, dispositio talis hoc modo fit: homo infidelis consentiens vocationi divinae duplici, interiori et exteriori, per legem divinam sibi praedicatam agnoscit peccata sua, ea deplorat propter Deum, et Evangelii praedicatione instructus, confidens de misericordia Dei et Christi meritis, proponit ad Deum per Christum Iesum, tanquam per mediatorem unicum et efficacissimum, venire, statimque baptizatur, sicque per baptismum regeneratur, sanctificatur et iustificatur, quoniam in baptismo promissit Deus, sicut et in aliis sacramentis, praesentem se facere cum effectu gratuito, vel quod idem est, cum gratia gratum faciente, quae aequivalet iustitiae originali, quam primus Adam perdidit pro nobis.

Ad cuius efficaciam sive effectus supradicti acquisitionem, sufficit infideli suscipienti tantum non ponere obicem, cum ex virtute operis operati, non tantum ex opere operantis, effectum ipsum sacramenta significent; qui quidem baptismus non modo abluit originale, quod ex natura infidelis contraxerit, sed delet etiam si quae actualia quantumcunque gravia voluntate commiserit. Et sic perficit Deus ipse per baptismum hominem infidelem, atque reformat imperfectum ac deformatum hominem, tresque habitus theologicos realiter distinctos, fidem, spem et charitatem infundit in corde illius qui baptizatur per Spiritum Sanctum, quem ei donat, et sic [f. 36r] totum hominem simul perficit in eodem instanti temporis, nam intellectum [g] fidem, spem vero ponit simul cum charitate in ipsa voluntate, quae charitas est realiter ipsa gratia, licet ab ea formaliter distincta; et sic Deus ha-

f nostram: iustificationem *fortasse addendum.*
g intellectum: in intellectu *rectius.*

42 *Mat* 24, 35.
43 *Summa*, pars 3, q. 17, m. 1. — Cf. S. Bonaventura, In *III Sent.* dist. 18, a. 1, q. 2. Conclusio (*Opera Omnia* [Ed. Quarachi, 1887] 383 b).

bitibus istis et acceptationem [h] suae voluntatis applicat ei, quem per baptismum transfert in regnum dilectionis suae, merita dilectissimi Filii sui, Iesu Christi; ac ipsa in re fallunt et falluntur adversarii nostri.

[5]

[AD SECUNDUM STATUM]

Dico quod ad hoc ut iustificatus conservetur in statu iustitiae inhaerentis, seu gratiae perficientis ac gratificantis, ac denique consequatur gloriam aeternam, opus est primo, ut sit in timore, ne a gratia illa excidat, quoniam *qui stat videat ne cadat* [44]: *septies enim in die cadit iustus* [45]. Per hoc diluitur error adversariorum, imaginantium quod habens semel gratiam ab ea nequaquam cadere potest [46]. Cuius oppositum patet in exemplo principis Apostolorum, principis Petri, qui, cum in Dei gratia semel esset, eique caro et sanguis non revelasset Christum Iesum, Dei Filium, sed Deus Pater omnipotens [47], qui [i] tamen ad tempus, dum Christum negavit [48], gratiam perdidit, dumque Christus ei dixit [49]: *Vade post me, Sathana, scandalum es mihi.*

An autem ad conservationem gratiae requiratur gratia aliqua infusa, vel iustitia habitualis, vel solum sufficiat auxilium Dei moventis eiusdemque conservantis, respondeo declinando ad

---

h acceptationem: acceptatione *fortasse rectius. Possibile est ut aliquid desit in hac parte textus in* G.

i qui: *om. rectius.*

---

44 *I Cor* 10, 12.

45 *Prov* 24, 16.

46 Esta es una tesis especialmente defendida por Calvino (Cf. BAUDRILLART: *Calvinisme,* en DTC II, 1405). El Tridentino condenó la doctrina de la inamisibilidad de la gracia en el canon 23 del Decreto de Justificación (CT V, 790, 12ss. DB 833).

47 *Mat* 16, 17.

48 *Mat* 26, 70ss.; *Marc* 14, 68ss.; *Luc.* 22, 57; *Io* 18, 25ss.

49 *Mat* 16,23. Es una exageración manifiesta, a la que no da derecho ni el texto ni el contexto evangélico, decir que Pedro pecó gravemente cuando, profetizando Cristo sus futuros padecimientos, le increpó aquél, llevado de la fuerza del amor poco instruído, diciendo: "Absit a te, Domine: non erit tibi hoc". A estas palabras contestó Cristo con el "Vade post me Satana, scandalum es mihi" (Cf. KNABENBAUER, S. I., *Commentarium in Evangelium secundum Mathaeum*, II [Parisiis, 1922] 74ss.).

secundam partem, videlicet: quod solum auxilium Dei gratuitum sine novo habitu [f. 36v] sufficiat ut quis conservetur in gratia vel iustitia, quam habet.

An autem possimus ipsam perseverantiam mereri, respondeo quod nequaquam, quia quodcunque quis meretur a Deo consequitur, nisi impediatur; sed multi sunt habentes opera meritoria, qui tamen non consequuntur perseverantiam, nec hoc potest attribui impedimento peccati, quod non habent; ergo etc. Sed notandum, quod, cum homo habeat naturaliter liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo. Primo modo, per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consumatam, et hoc erit in patria vel in gloria. Alio modo, liberum arbitrium determinatur vel movetur ad bonum usque ad finem divina motione, quae hominem inclinat ad operari bonum usque in finem. Per quam distinctionem respondeo, ponendo duas conclusiones. Prima est: perseverantia respectu gloriae consumatae cadit sub merito, ymo est terminus motus; et hoc, quia illud cadit sub merito humano quod comparatur ad motum liberi arb[itrii] directi a Deo movente sicut terminus, sicut est vita aeterna praedicta et sua perseverantia. Secunda conclusio: perseverantia vix non cadit sub merito humano, quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti; sed Deus gratis perseverantiae donum largitur cuicunque illud largitur; quod autem comparatur ad primum motum sicut principium non potest mereri. Bene verum est quod perseverantia potest [f. 37r] impetrari pro se vel pro aliis, non tamen mereri, sicut quandoque orando impetramus remissionem peccatorum, quam tamen non meremur, iuxta illud *Augustini, super Io*[*an.* 9, 13] [50]: *Scimus quia peccatores Deus non exaudit*: "*Etiam frustra dixisset publicanus* [51]: *Deus propitius esto mihi peccatori*".

Secundo, ad hoc quod quispiam conservetur in iustitia quam habet et in ea perseveret, debet assiduis orationibus petere augmentum fidei, spei et charitatis, ut orat *Ecclesia* dicens [52]:

50 ML XXXV, 1718. El texto agustiniano dice así: "Nam et peccatores exaudit Deus. Si enim peccatores Deus non exaudiret, frustra ille Publicanus oculos in terram demittens et pectus suum percutiens diceret: *Domine, propitius esto mihi peccatori*".

51 *Luc* 18, 13.

52 Oración de la Dominica XIII *post Pentecosten*.

Da nobis spei, fidei et charitatis augmentum. Debet etiam cum Apostolis orare dicentibus [53]: *Domine, adauge nobis fidem.* Hac in re falluntur etiam adversarii negantes habitus infusos et dicunt iustificationem esse solum non imputationem peccatorum. Si enim habitus infusi non dantur, quare pro eorum augmento oramus cum Apostolis et cum Ecclesia? An autem possimus mereri augmentum fidei, spei et charitatis, respondeo quod sic, quoniam illud cadit sub merito, ad quod gratia se extendit tanquam movens; sed motio alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiae est vita aeterna. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis vel gratiae. Igitur augmentum gratiae cadit sub merito condigni.

Tertio, debet qui vult conservari in iustitia quotidianis invocationibus se ipsum comendare Sanctis, ut pro se Deum orent, sicut Cananea, petens pro filia a Christo sanitatem, Apostolos [f. 37v] orabat [54]. Sic populus Israel, petens a Deo beneficia, Moysen orabat [55], etc. Et hinc adversariorum error cadere videtur, negantium pro nobis Sanctos orare, quoniam solus Christus pro nobis orat [56]: qui tamen opinantes decipiuntur in hoc , quoniam putant nos dicere Sanctos mediatores, cum tamen unus sit Mediator Dei et hominis, Christus Iesus [57], qui est propitiatorium [j] pro peccatis nostris [58], qui, sicut Aaron [59], portavit peccata Sanctuarii et Ecclesiae Sanctae suae. Cum hoc tamen stat ut Sancti pro nobis orent tanquam cives et domestici Dei, impetrantes pro nobis ea quae necessaria sunt. Nec obstat quod ipsi de suis meritis iam praemiati sint; nec etiam obstat quod nos, tanquam filii, non debemus Christum Patrem nostrum erubescere, cum pro peccatis nostris, ymo totius mundi, solus crucem ascendit; quoniam haec obiecta facile diluuntur.

j propitiatorium: propitiatio *rectius*.

53 *Luc* 17, 5.
54 *Mat* 15, 22ss.
55 Huelga dar citas particulares, pues son muchos los pasajes del Exodo, Levítico, Deuteronomio, etc., que pueden aducirse en este sentido.
56 Alude a los protestantes, que se oponen a la invocación de los Santos.
57 *I Tim* 2, 6.
58 *I Io* 2, 2.
59 *Exod* 28, 38.

Quarto, debet petere ab ipso Deo auxiliativam gratiam, quae est gratia impulsiva vel praeveniens, ultra quam, sicut supra dictum est, datur gratia seu iustitia, quae est habitus inhaerens; per quam gratiam auxiliativam homo ipse debeat semper adiuvari, ut sic perseverare possit usque in finem. Et hinc error Pelagii cadit.

Quinto, debet assiduus esse in exercitio bonorum operum, sciens quod esto quod fiant in peccato mortali, tamen de congruo merentur gratiam; si tamen fiant in gratia et charitate et ex inclinatione charitatis, in fide cum aliis circumstantiis requisitis, sunt meritoria de condigno; ita quod non tantum sint [k] inchoatae [f. 38r] iustitiae seu gratiae praecedentis fructus et signacula, sed etiam sunt ipsa opera ulterioris iustificationis vel intensioris gratiae causa meritoria, sicut etiam sunt causa meritoria beatitudinis. Nec moveatur quispiam propter dictum *Pauli*, *Rom*. 6.° [23], vitam aeternam esse gratiam, cum [in *Secunda*] *ad Timot.* [4, 8] dicat eam esse mercedem; et utrunque respectu diversorum verificatur, videlicet: merces seu iustitia gratuita et merces seu iustitia naturalis distributiva vel commutativa; stat enim iustitia et merces gratuita cum gratia, et sic bene dictum est vitam aeternam esse iustitiam et gratiam. Et sic hallucinantur adversarii oblatrantes contra merita supradicta, non capientes quod merita ad duo referri possunt, videlicet: non tantum ad liberum arbitrium hominis, sed etiam ad ipsam gratiam gratum facientem. Primo modo bene dicerent opera non posse mereri iustificationem ulteriorem, sic[ut] nec vitam aeternam: nec hoc quispiam theologorum dicit, sed tantum secundo modo, habendo respectum ad gratiam ipsam in operibus. Et sic patet quomodo iustus in iustitia et gratia conservari possit ac debeat.

[6]

[Responsio ad tertium statum]

Ad tertium statum respondeo praesupponendo quod iustificatus potest iustitiam perdere demeritorie, ut patet de Petro deme-

k sint: sunt *fortasse rectius*.

ritorie, ut supra dictum est [60], et de aliis Apostolis, qui omnes in morte Christi scandalum passi sunt longe a Christo per fidem [61], iuxta illud [62]: *Longe amici mei a miseria.* Patet etiam exemplum in Moyse et Aaron peccantibus [63] ad aquas contradictionis, a quibus pro tunc Spiritus Sanctus et Dei gratia recessit. Sic et de Davide dici potest, qui post peccatum [64] Spiritum Sanctum et eius gratiam [f. 38ᵛ] amissam quaerebat dicens [65]: *Spiritum rectum innova in visceribus meis.* Imo, non fuit propheta sanctus, a quo Spiritus Dei eiusque gratia non recesserit, sicut declarat *Origenes, super Exo[dum]* [66], praeterquam a Christo per naturam, a Maria, Hieremia et Ioanne [Baptista] per privilegium. Et hinc patet error haereticorum negantium peccatorem posse recuperare gratiam, et iustificatum gratiam posse amittere [67].

Praesupono etiam quod fidelis per mortale peccatum gratiam seu charitatem amittit, remanentium tamen in eo duobus aliis habitibus, fide et spe, ab ipsa charitate realiter distinctis, dummodo peccatum mortale in eo non sit haeresis vel infidelitatis; et in hoc male sentiunt adversarii nostri, negantes fidem atque spem sine gratia vel charitate Dei [68].

---

60 Repásense las notas 48 y 49 precedentes.

61 *Mat* 26, 56; *Marc* 14, 50.

62 *Ps* 87, 19: "Elongasti a me amicum et proximum, et notos meos a miseria".

63 Es de creer que el votante se refiere, tratándose de Aarón, al caso del becerro de oro (*Exod* 32, 1ss.), y, respecto de Moisés, a su desconfianza cuando golpeó dos veces la piedra de la que brotó agua: acto por el que le castigó el Señor a no entrar él personalmente en la tierra de Canaán (*Num* 20, 2ss.; *Deut* 32, 48ss.). Lo que el autor debería probar es que esta falta mosaica fué grave, y no lo hace. Sobre este punto, cf. MANGENNOT, *Moise*, en "Dictionnaire de la Bible" (Vigouroux) XIV, 1904; HUMMELAUER, S. I., *Commentarium in Numeros* (París, 1899) 159ss.

64 *2 Reg* 11, 1ss.; 12, 1ss.

65 *Ps* 50, 12.

66 No acierto a qué pasaje de las Homilías de ORÍGENES sobre el Exodo pueda referirse el de Costacciaro. Alabanzas grandes acerca de la eximia santidad de la Virgen, del Precursor y del Profeta Jeremías, pueden verse en la *Homilía VIII al Levítico* (MG XII, 492ss.).—Considerada la cosa en sí misma, es claro que no puede afirmarse que no haya habido Santo Profeta, del que no se haya apartado alguna vez el Espíritu Santo con su gracia —habitual, se entiende, dado el punto sobre el que preguntaba el cuestionario de los tres estados—; y así, cuando en la literatura cristiana se dice que nadie, sin privilegio, está libre de pecado, se entiende eso, por razón de su universalidad, del pecado venial, con lo que se deja ancho margen para pensar en el hecho de que muchas almas pasen su vida libres del mortal.—Si esto quiso decir el autor, no puede negarse que se expresó bien oscuramente

67 Léanse anteriormente las notas 34 y 36 sobre los calvinistas.

68 Alusión a los luteranos. El Tridentino atacó estos puntos heréticos en los

Tertio, praesuppono quod homo relapsus non tantum bis, ter, quater, septies, sed septuagies septies [69] et ultra, potest in Dei gratiam redire, modo resipiscere velit faciendo, ut supra dictum est, quantum in se est; sic ut nemini sit de Dei misericordia desperandum. Et in hoc apparet manifestissime impius error Novatianorum [70].

Quarto, praesupono etiam quod homo relapsus, a Deo excitatus auxilio et dono praevenientis gratiae, non modo consentire, sed et pro voluntatis suae arbitrio dissentire potest; itaque, si consentiat, tunc incipit disponi ad iustificationem. Et in hoc etiam falluntur haeretici tempestate ista, negantes consensum ab homine et dissensum [71].

[f. 39r] Ultimo, respondeo ad statum, quod isto modo relapsus ad gratiam redire dicitur: detestatur enim peccata, dolet, tristatur, atteritur, peccatum vindicat, non tamen cadit propter hoc in desperationem. Sed ecce, quid facit? Cor enim suum, tanquam ad secundam naufragii tabulam vertit ad poenitentiam; et ultra credit, confidit in misericordia Dei propter Christum Iesum, Filium eius, quem indubie cognoscit meruisse sacramentis efficaciam talem, ut illa ex vi operis operati non ponentibus obicem conferant gratiam; deinde proponit quam primum dabitur occasio, aut saltem tempore ab Ecclesia Rom[ana] statuto, confiteri. Hic etiam adversarii in multis decipiuntur.

Dimitto pro nunc quid sit poenitentia; et quod multiplex est poenitentia; et quod sit poenitentia virtus; et quae virtus sit moralis an theologa [1]; et quod continetur et subalternatur iustitiae virtuti morali, de qua [in libro] quinto *Ethicorum* [72]; et quod

---

1 theologa: theologica *rectius*.

---

capítulos 9 y 17 del Decreto de Justificación (CT V, 794, 20ss.; 796, 30ss.; DB 802, 808).

69 *Mat* 18, 22.

70 En el capítulo I del Decreto tridentino sobre el sacramento de la penitencia, aprobado en la Sesión XIV, se dice: "Novatianos remittendi [peccata] potestatem olim pertinaciter negantes, magna ratione Ecclesia catholica tanquam haereticos explosit atque condemnavit" (RICHTER: *Canones et Decreta Concilii Tridentini* [Lipsiae, 1853] 76; DB 894).

71 Esta doctrina de los protestantes fué condenada en el capítulo 5 del Decreto de Justificación (CT V, 792, 40ss.; DB 797).

72 *Ethicorum E*, c. 15 (ARISTOTELIS *Opera*. Ed. cit., I, 1138 b).—Cf. ELORDUY, S. I., *La motivación de la virtud en la Edad Media*: RevEspT 3 (1943) 102ss.

sit poenitentia sacramentum; et quid est absolutio a sacerdote certis verbis prolata; et an contritio, confessio et satisfactio sint partes integrales poenitentiae, quae est sacramentum; et quod non, quoniam contritio praecedit absolutionem sacramentalem et confessio praecedit, sed et satisfactio poenitentiam sacramentalem sequitur, et sic non possunt esse partes illius.

Dimitto quid sit contritio; et quid est attritio gratia formata; et quid sit confessio; et utrum de iure naturae, an mosayco, an Evangelico, an mere Ecclesiastico; et quae sit auctoritas in Scriptura; et quae ratio efficacior ad probandam confessionem sacramentalem, clandestinam, auricullarem, s a c e r d o [f. 39[v]] talem, particularem e s s e de iure Evangelico; et quae requirantur ad ministrum; quae etiam requirantur ad suscipientem hoc sacramentum; et quae sit satisfactio poenitentialis sacerdotalis; et quibus partibus dividatur in genere, videlicet: oratione, ieiunio et elemosina; et quae istarum partium sit nobillior simpliciter; et quod illa [sit], quae fit cum maiori charitate et maiori conatu voluntatis; et si quae aliae sint partes remotae reducuntur ad supradictas tres; et utrum sit possibile satisfacere Deo de peccato, et quomodo, cum satisfactio sit de re indebita et nos omnia opera nostra habeamus debita Deo pro beneficio creationis; et an valeat satisfactio facta post recidivum et in peccato mortali; et quod sic, quantum ad solutionem poenae, non autem quantum ad acceptationem divinam, qui [m] non acceptat nisi opus in charitate factum.

Dimitto etiam an satisfactio alibi fiat, videlicet: in purgatorio; et quomodo et a quo poena ibi administretur; et quae poena ibi sit: an ignis materialis; et quando a Deo creatus; et quomodo ibi conservetur; et quantum ista poena durabit; et an sit aequalis poena omnibus ibi existentibus; et quomodo chari viatores possint ab illis poenis animas sublevare; et an sacrificio sacrosanctae Eucharistiae, elemosinis et indulgentiis; et an quod prodest uni, omnibus prosit.

Item, dimitto indulgentias; et a quo fonte scaturiant; et an ad purgatorium se extendant per [f. 40[r]] modum sufragii, an per modum iurisdictionis; et in hac via si valleant pro culpa an pro poena, an pro utrisque.

---

m qui: quae *vel* quia *rectius*.

Omnia enim supra dicta, et a me nunc omissa, ut credo et ut spero, habebunt locum suum, cum de aliis dogmatibus discutietur [73].

Fidelis ergo relapsus, cum sit hoc modo dispositus, illico iustificatur necessario, necessitate non quidem divinae coactionis, sed necessitate immutabilis propositi et divinae voluntatis, sic ut remissionem peccatorum denuo et gratiam gratum facientem recipiat.

[7]

[DIFFERENTIAE INTER PROGRESSUM STATUÚM]

Proponebantur differentiae inter progressum istorum statuum, videlicet: dum iustificatur infidelis et dum iustificatur fidelis; et dictum est quod prima differentia est cum [n] in primo progressu abolentur non solum originalia, sed etiam si quae insunt actualia peccata; in secundo vero progressu abolentur peccata duntaxat actualia.

Secunda differentia. Primus progressus fit per baptismum et tabulam primam; secundus vero per poenitentiam, tabulam secundam, quae quidem poenitentia, regulariter et de potentia ordinata, de necessitate requiritur, licet quandoque et in casu sufficiat tantum in voto. Verum est tamen quod de potentia Dei absoluta, quae non alligatur sacramentis, possit peccatum dimitti per actum ferventis desiderii ad martyrium suscipiendum pro fide Christi sine aliqua poenitentia in re et in voto [74].

Tertia differentia. Quia in primo progressu Deus infundit in eodem instanti temporis tres habitus theologicos: fidem, spem et charitatem; in secundo vero progressu, cum fides et spes [f. 40v] remanserint in relapso, tantum et solam charitatem infundit.

---

n cum: quia *fortasse rectius.*

---

73 Nótese la actualidad conciliar palpitante de esta frase: lo cual vale para corroborar una vez más la naturaleza de voto del documento editado en estas páginas.

74 Además de las condiciones necesarias para la existencia del verdadero martirio, se requieren otras, a fin de que éste obtenga el efecto en cuestión, a saber: penitencia y retractación de los pecados, confesión sacramental, si puede hacerse, y recepción del bautismo, si no ha sido recibido y hay oportunidad de recibirlo. (Cf. SASSE, S. I., *Institutiones Theologicae de Sacramentis,* I [Friburg. Brisgoviae, 1807] 233ss.).

Quarta differentia. In primo progressu sacerdos, qui est minister regulariter baptismi, non potest iniungere ullam satisfactionem, quia peccata quae ibi remittuntur non fuere commissa sub Ecclesiastica iurisdictione, cuius ipse est minister. Unde *Paulus, Act.* [o], ait: *Quid ad me de his qui foris sunt?* Et quid iudicas servum alienum? In secundo progressu potest iniungere poenitentiam, quia fuerunt commissa sub iurisdictione Ecclesiae etiam si fuisset peccatum haeresis aut infidelitatis; nam, licet propter huiusmodi peccata relapsus amittat fidem et spem, tamen semper a iudice Ecclesiastico potest iuridice puniri, quoniam nunquam caracter baptismi debilis [p] est, qui in baptismo imprimitur in anima suscipientis et ideo remanet sub Ecclesiastica iurisdictione; et si[c] sacerdos peccata illa punire potest, ut *Paulus* inquit: *Nonne illos qui intus sunt vos iudicatis? Primae ad Cor.* 5 [cap., vers. 12].

Quinta differentia. Ante primum progressum nullo modo per gratiam aliquam homo infidelis erat insitus Christo, nisi forte per gratiam aeternae electionis. Ante secundum progressum homo relapsus erat insitus Christo tantum; tamen sicut aridus ramus, et non sicut ramus veridis et palmes habens humorem, quia non habebat gratiam gratum facientem, sed solum praevenientem, fidem etiam et spem.

Sed adversarii nostri a nobis dissentiunt in his quinque differentiis, quoniam dicunt in baptizatis originale manere [f. 41r]; negant confessionem; negant satisfactionem; negant habitus infusos; et non distingunt inter gratiam praesentis iustitiae et aeternae praedestinationis.

[8]

[Conclusio]

Haec sunt, quae pro nunc ex improviso mihi occurrunt dicenda pro responsione ad articulos heri vespere mihi praesentatos. Quae omnia sacrosanctae Rom[anae] Ecclesiae, Sanctaeque Synodo, et omnibus Patribus in Spiritu Sancto hic congregatis eorumque censurae submitto.

---

o *Act.*: 1 Cor. 5, 12 *recte.*
p debilis: delebilis *rectius.*

ARTICULO II

TRES DOCUMENTOS TRIDENTINOS DEL GENERAL DE MENORES CONVENTUALES BUENAVENTURA PIO DE COSTACCIARO

(24 y 26 de noviembre de 1546)

SUMARIO.—I. *La tercera forma del Decreto de Justificación y los artículos de la doble justicia y de la certeza de la gracia en las congregaciones de los Padres.*—II. *Participación de Fr. Buenaventura en la preparación del Decreto de Justificación.*—III. *Introducción al Documento Primero.*—IV. *Origen y naturaleza del Documento Segundo.*—V. *Estudio introductorio al Documento Tercero.*—VI. *Texto del Documento Primero.*—VII. *Texto del Documento Segundo.*— VIII. *Texto del Documento Tercero.*

I

La tercera forma del Decreto de Justificación y los artículos de la doble justicia y de la certeza de la gracia en las Congregaciones de los Padres

El artículo que se abre en esta página tiene por objeto la edición de tres documentos contenidos en los Códices G y U de la Universidad Gregoriana. El primero de ellos es una serie de observaciones a la tercera forma del Decreto de Justificación, el segundo una respuesta al artículo tridentino de la certeza de la gracia y el tercero un examen del artículo conciliar relativo a la doble justicia.

Recordando ya desde un principio un hecho sinodal —porque nos puede ser muy útil— sabemos que el día 29 de octubre de

1546, después de terminadas las celebérrimas congregaciones tenidas en ese mes por los teólogos menores sobre los temas de la certeza de la gracia y de la doble justicia, se decidió la mayor parte de los Padres a condenar ambos artículos *prout a Lutheranis asseruntur*. Así lo afirman expresamente las Actas, aunque añadiendo también que el Cardenal Del Monte ordenó a los Padres exponer en las futuras congregaciones su parecer acerca de esas dos cuestiones *al mismo tiempo* que sobre una tercera forma del Decreto, que a todos se daría después de adaptarla a las observaciones hechas por los conciliares a la segunda forma [1].

Interesante es a este propósito una carta de los Legados al Cardenal de Santafiora, fechada el 30 de octubre de 1546, en la que dicen que Pacheco y los imperiales instaron en la congregación del día anterior para que se estudiasen los dos mencionados artículos por separado e independientemente del Decreto. Pero esta pretensión —añaden— fué rechazada por 18 ó 20 votos de mayoría. Y afirman textualmente:

> ...noi pensavamo essere expediente, per abbreviare la conclusione del decreto della iustificatione di formare prima in esso decreto le parole secondo la verità catholica et poi si produ[cesse] racconcio in questa parte et in l'altre tutto a un tratto et allhora ciascuno si potria satisfare di dire quello, che gli occorrisse. Con questo modo di proponere si veniva a tagliare le gambe a molte lunghezze... [2].

Conforme a esto y a lo que más tarde dieron los hechos, querían los Legados ver en las respuestas de los Padres tres partes: una —que había de contener la verdad católica— sobre todo el Decreto; y otras dos —donde podría cada uno dar rienda suelta a su propio modo de pensar en armonía con las opiniones de las diversas escuelas teológicas— a propósito de los dos artículos en litigio. Por esta vía, en virtud del trabajo empleado en la primera parte, pensaban los dirigentes del Concilio dar pronto cima a la confección del Decreto, y gracias al esfuerzo realizado en las dos restantes partes, satisfacían los deseos de los que anhelaban disertar sobre ambos temas —los más disputados por aquellos

---

1 CT V, 633, 19ss.
2 CT X, 712, 1ss.

días— y lograban acumular más luz alrededor de esos asuntos en beneficio del mismo Decreto.

En este estado de cosas comenzaron las congregaciones generales acerca de la materia propuesta el día 9 de noviembre y terminaron el primero del mes siguiente [3].

De toda esta actividad tridentina, Ehses ha editado en su magna obra las Actas escuetas sin ofrecernos votos particulares íntegros, excepto el que Seripando pronunció el 26 y 27 de noviembre [4]. Dicha pieza sinodal, por tratar de la doble justicia y por ser su autor el más caracterizado defensor de esa teoría, es de excepcional importancia.

Poco es, en verdad, lo que de votos íntegros conservamos referente a las controversias de noviembre. Y aquí radica precisamente el mérito del presente artículo, puesto que añade a la aportación de Ehses tres documentos que equivalen a la intervención amplísima que tuvo Buenaventura Pío de Costacciaro el 24 y 26 de noviembre [5]. Documentos preciosos, especialmente el segundo sobre la certeza, por ser extensísimo y por ser obra de uno de los miembros del Concilio que más abogaron en favor de ella.

II

Participación de Fray Buenaventura en la preparación del Decreto de Justificación

Hemos ya pasado revista en el artículo precedente a la actuación tridentina del General conventual desde que llegó a la Ciudad del Adige hasta el 22 y 23 de julio, días en que disertó sobre los tres estados conjuntamente. Y allí mismo hemos podido saborear el texto íntegro de su importante discurso. Por ello, sólo nos resta proseguir el relato de su colaboración en los preparativos de la Sesión sexta. Y de antemano advierto que esa descripción se hace muy conveniente, y hasta cierto punto necesaria, si hemos de precisar bien la naturaleza del Documento Segundo. En con-

3 CT V, 642, 1ss.—679, 51.
4 CT V, 11ss.
5 CT V, 661, 25ss.; 662, 3ss.

secuencia, la actuación tridentina de Fray Buenaventura se expone aquí con algún detenimiento.

Una vez redactada la primera forma del Decreto de Justificación y puesta a examen de los teólogos menores entre los días 24 y 27 de julio, se leyó en la congregación del próximo día 30 juntamente con las censuras hechas a la misma por los teólogos citados. Esa forma decía de la certeza lo que va a continuación:

Ut hic cadat et ille error, quo dicitur, non modo coniici, sed certo sciri a iustificatis, quod sint praedestinati et quod sint in Dei gratia. Et ille alius, quo dicitur, teneri iustificatos omnes ut id firmiter et certo credant [6].

Entre las censuras de los consultores había una que reprobaba la fórmula precedente, porque en ella parecía excluirse que alguno pudiese de ley ordinaria llegar a tener certeza de su propio estado de gracia; lo cual era condenar la doctrina de *Escoto* y de otros escolásticos, que —según el censor— defendían esa posibilidad.

A los Padres les pareció esta observación *non aspernenda* [7].

Esto es todo lo que sabemos por Severoli y las Actas de la disputa sobre ese tema en la congregación del día 30. Pues bien; si hemos de creer a Dionisio Zanettino (Il Grechetto), Obispo de Chiron y Mylopotamos, en una carta que escribió desde Trento al Cardenal de Santafiora el 2 de agosto de 1546, tanto el General conventual como el servita, Agustín Bonuccio, atacaron en esta reunión la primera forma por ser opuesta a *Escoto* en su distinción 14 al libro IV de las Sentencias; sobre lo cual —dice— hablaron largamente, máxime el de Costacciaro, sin que nadie le contradijese. El, por su parte —añade—, les respondió, probando que en el Decreto no había partícula alguna contraria al Doctor Sutil [8].

Pocos días más tarde, el 13 de agosto, reunida de nuevo la congregación general para examinar la primera forma, volvió el

6 CT V, 390, 31ss.
7 SEVEROLI, *De concilio Tridentino commentarius*, en CT I, 98, 9ss.; CT V, 393, 36ss.
8 CT X, 586, 22ss. Las Actas no registran este combate (CT V, 398, 24ss.).

de Costacciaro a defender su posición *pro certitudine* con muchos argumentos de *Escoto*, y volvió también Zanettino a querer oponerse, aunque por aviso de los Legados debió callarse, dejando esta polémica para mejor ocasión. Tal es el relato de Severoli [9].

Las Actas compendian este discurso del General en estas pocas palabras, sin decir cosa especial de la oposición del chironense:

Quo vero ad articulum de certitudine gratiae, dixit, nos posse habere certitudinem gratiae, ex *Scoto* et ex diffinitione sacramentorum, cum sit efficax et certum signum. Item poenitentia non esset secunda tabula, si per eam nos non essemus certi de gratia. Admonuitque patres, ne tantus doctor subtilis damnetur [10].

Un tercer combate entre Il Grechetto y el de Costacciaro se empeñó, según Severoli, en la congregación del día 17 de agosto, alegando ambos a su favor la doctrina de *Duns Escoto* durante largo rato, hasta que Del Monte les impuso silencio [11].

Las Actas, sin hacer mención expresa de la lucha entre ambos contendientes, resumen de esta suerte el voto del General: *De certitudine gratiae tenet ex mente Scoti, quod in aliquo casu possimus esse certi de gratia Dei* [12]. Y añade la nota b del aparato crítico de Ehses: "*Del.* quod probavit ex allegatione multorum locorum".

Como dato interesante no estará de más recordar en este lugar que Fray Buenaventura había pedido a su subordinado Juan Antonio Delfino por medio del Regente de Venecia —no se sabe en qué fecha; probablemente a fines de julio o principios de agosto— que le enviase a Trento su opinión personal en el punto de la certeza y un esquema de la opinión de *Escoto* sobre esta misma materia [13].

A la demanda de su General contestó Delfino con un extenso escrito, que se conserva en el *Códice Vat. 2608*, f. 103r-108v, y que ha sido editado por Schweitzer en CT. XII, 651 24ss. Consta de

9 *O. c.*, en CT I, 101, 3ss.
10 CT V, 404, 41ss.
11 *O. c.*, en CT I, 101, 28ss.
12 CT V, 410, 5s.
13 Consúltese, en el artículo precedente, el pasaje correspondiente a la nota 28.

dos partes: en la primera de las cuales se defiende la posibilidad de la certeza de la gracia con argumentos de Escritura, Padres y razón teológica, y discútese en la segunda, en favor de la certeza, una serie de textos del Doctor Sutil, que contribuyeron a ayudar al General en sus frecuentes intervenciones [14].

Ehses da por cierto que el General tuvo en su poder este documento antes del 17 de agosto, porque en ese día probó su tesis con muchos pasajes de Escoto [15]. Mas, si esta razón vale y son atendibles los datos de Severoli, hay que poner el escrito en posesión de Fray Buenaventura antes del 13 de dicho mes, pues en esa fecha citó también muchos textos del sutil escolástico. Schweitzer no asigna fecha alguna al documento por él editado, contentándose con colocarle entre los tratados conciliares pertenecientes al mes de agosto de 1546. Por mi parte, no creo cosa inverosímil que, supuesto que el nombre de Escoto empezó a citarse con insistencia a partir del 24 de julio, ordenase por entonces el General a su teólogo la redacción del citado escrito, y que Delfino, desde un punto tan cercano a Trento como Venecia, le hubiese remitido su respuesta para antes del día 13.

En este mes de agosto, tan fecundo en noticias sobre el de Costacciaro, encontramos todavía un supuesto choque del Obispo de Chiron con los Generales conventual, servita, carmelita y menor observante. Así lo atestigua el mismo Zanettino en una carta al Cardenal de Santafiora el 31 de ese mismo mes. Asegura el chironense que en la congregación del día 28 de agosto defendieron estos cuatro generales, apoyados en Escoto, la tesis *pro certitudine*. Y añade patéticamente:

Io solo pigliai la pugna contra loro, dicendo che sta bene anathematisar tal errore, perchè è impugnato da tuti li Catholici: nec hoc est contra Scotum, anzi per Scotum è impugnato azerimamente, et quod non intelligunt Scotum, sicome... habiamo... risolta questa dificultà, da tuto il s. s. synodo abraciata et lodata la opinion mia, sprezata et abiecta la opinion deli generali, non senza grande molestia et confusion loro,

14 Delfino había estado en Trento y dado su parecer sobre los seis artículos el día 26 de junio (CT V, 274, 21ss.); pero a principios de agosto se hallaba en Venecia.
15 CT V, 410, nota 1.

maxime del Costazaro... il qual voleva pur protervir et hoc in ultima congregatione nostra celebrata in die s. Augustini [16].

No voy ahora a decidir de la objetividad de este testimonio; mas dicho sea de paso que las Actas no citan como asistentes a la congregación del 28 de agosto a los Generales servita y carmelita, ni hacen la más mínima referencia a la controversia relatada por Il Grechetto [17]. Por ellas sabemos que asistieron a esa junta los Generales conventual, menor observante y agustino [18], y que, al examinarse en la congregación el método que debería seguirse por el Concilio en el problema de la certeza, una buena mayoría de los Padres optó por condenar únicamente la *Heilsgewissheit* luterana, cerrando con eso la puerta a toda cuestión discutible entre católicos.

Siguiendo adelante en nuestra investigación sobre la actividad tridentina de Fray Buenaventura, hallamos en el mes de septiembre varios datos de desigual importancia. Ya el día 8 escribieron los Legados al Pontífice *pro generali Conventualium* por causas que me son desconocidas [19]; y dos días más tarde nos da Massarelli esta curiosa noticia, que prueba el gran interés que en los conciliares despertaba el tema de la certeza: *Fui cum Lorenz[in]o spatiatum et cum Costacc[iar]o generale, de articulo certitudinis gratiae [locuti]* [20]. Y todavía el día 20 nos dice el Secretario en su Diario III: *Fui ad generalem Conventualium, eum ostendi decretum de iustificatione, nec non apud episcopum Fanensem* [21].

De más importancia, por lo que hace a nuestro propósito, fué una intervención del de Costacciaro, tenida el 7 de octubre con ocasión de su voto sobre la segunda forma del Decreto. Más tarde nos veremos forzados a hacer alguna alusión a este voto, que puede leerse editado por Ehses en CT. V, 479, 1-484, 33. Las

16 CT X, 629, nota 1.
17 CT V, 418, 1ss.
18 En el *Diarium III* expresamente dice MASSARELLI que asistieron a la congregación *tres* Generales (CT I, 570, 19).
19 MASSARELLI: Diarium III, en CT I, 573, 5.
20 *Diarium III*, en CT I, 573, 19s.
21 CT I, 574, 27s. El día 21 escribe MASSARELLI en el mismo Diario "Fui illud [decretum] ostensum generali Minorum, cui placuit" (CT I, 575 2); pero no es cierto que esta cita se refiera al de Costacciaro. Puede también aludir al General de menores observantes.

Actas, al compendiar este discurso, resumen de esta manera lo que el General dijo de la certeza:

Dixit deinde de certitudine gratiae, quod nos possimus esse certi certitudine fidei, idem fidei principiis, nos esse in gratia, idque probavit ex Scoto multis rationibus [22].

Severoli, describiendo esta misma congregación, dice de Fray Buenaventura:

Die Iovis 7. dixerunt sententias abbas unus ordinis s. Iustine, item duo generales ministri ordinis Franciscanorum, suscitataque iterum fuit controversia, an ex Scoto probaretur gratiae certitudo, cui tamen card. de Monte silentium imposuit [23].

Mirando al voto original, no se ven las numerosas razones sacadas de Escoto, de que nos hablan las Actas, pues sólo se aprecian en él unas pocas generalidades sobre la certeza y una brevísima enumeración de algunos términos medios, en que —según el General— apoya Escoto su tesis *pro certitudine* [24]. Lo que sí afirma rotundamente Fray Buenaventura es que el Doctor Sutil sostiene la posibilidad de la certeza *ex principiis fidei*. Y en confirmación de ello añade: *ut patet multis in locis quae alias allegavi* [25]. Vaya, pues, bien asentado, por confesión del propio General, que para esta fecha había él expuesto ante el Concilio muchos pasajes del Doctor franciscano en favor de la certeza. Al hablar así, se refiere, sin duda, a alguna o a algunas de las congregaciones que tuvieron lugar entre el 30 de julio y el 28 de agosto y que líneas arriba han sido registradas.

Al reanudar otra vez nuestro proceso investigador, observamos que desde el 7 de octubre hasta fines de noviembre no tene-

22 CT V, 474, 33s.
23 *O. c.*, en CT I, 105, 11ss.
24 He aquí la enumeración: "*Scotus* vero, si certitudinem teneat, ut arbitror eam tribuit fidei, dispositionibus praeviis, virtuti operis operati in sacramentis susceptioneque sacramentorum et eidem exteriori operi in facto vel in voto, volens quod si quispiam debet esse certus de gratia, quam habet, opus sit ut se disponat, faciens quantum in se est, et sine fictione credens sacramentum in voto vel in facto suscipiat" (CT V, 484, 24ss).
25 CT V, 484, 22.

mos referencia alguna del de Costacciaro. Pero es ahora cuando entramos en el punto más importante, porque llegamos ya a sus dos actuaciones del 24 y 26 de noviembre sobre la tercera forma del Decreto y sobre los artículos de la doble justicia y de la certeza de la gracia.

El día 24, antes que nuestro General, emitieron su opinión el Abad Luciano y los Generales dominico y menor observante. Por eso Fray Buenaventura solamente pudo hacer algunas observaciones al Decreto, puesto que los tres citados conciliares agotaron casi todo el tiempo destinado para la congregación general [26].

Con más holgura terminó el día 26 sus notas al Decreto y desarrolló su pensamiento sobre los dos artículos [27]. Su discurso fué tan abundante y extenso que Jerónimo Seripando fué el único que pudo exponer después del coventual una parte, y no la mayor, de su voto, habiendo durado la junta tres horas justas [28]. Tenga bien presente el lector para más adelante este valioso dato.

En vista de que nos van a ser especialmente útiles todas las noticias sobre el General conventual a contar de estas fechas de noviembre hasta el día de la aprobación del Decreto de Justificación, hemos de poner particular cuidado de no dejar pasar ni una sola de aquéllas.

Una vez censurada la tercera forma, pensaron los Legados en una cuarta, que fué presentándose por partes. Su estudio comenzó el 7 de diciembre.

Entre las censuras a la tercera forma, la octava preguntaba de esta suerte:

An assertio de certitudine gratiae eo modo, quo a Lutheranis asseritur, sit sufficienter reprobata in 9. capite doctrinae [decreti], an clariore et maiore egeat condemnatione [29].

A esta interrogante, según las Actas, respondió lacónica-

26 CT V, 661, 25ss.; MASSARELLI, *Diarium II*, en CT I, 451, 6.

27 CT V, 662, 3ss.

28 El compendio de esa parte del voto de Seripando véase en CT V, 663, 1ss. El voto original, editado por Ehses, se encuentra en CT V, 666, 11ss. Comparando el compendio con el original, se echa pronto de ver que dicha parte viene a ser menos de un tercio del voto y que pudo ser holgadamente leída —y aun comentada— en el último tercio de la congregación del día 26.

29 CT V, 687, 17s.

mente el General: *Idem [placet[in 8.]censura] de certitudine* [30].

No tienen importancia para nosotros las congregaciones de los días 7, 9, 10, 11, 13 y 14 de diciembre, porque se debatió en ellas de cuestiones de la cuarta forma que no rozaban el tema de la certeza [31].

El día 16 del mismo mes se pusieron a discusión los cánones de dicha forma cuarta; pero nada dijo el General relativo a la certeza [32].

Dígase otro tanto de la congregación del 17 de diciembre por la mañana, en la que se examinó la frase *per fidem et gratis iustificari* [33].

En la celebrada el 17 por la noche para decidir si había de definirse la cuestión de la certeza juntamente con las demás doctrinas del Decreto, se contentó Fray Buenaventura con decir que se debía omitir toda discusión sobre el problema de la certeza tal como se debate dentro de las diversas escuelas católicas, y que solamente se debería llevar al Decreto la condenación de los luteranos [34].

Tampoco encontramos cosa referente a la certeza en las juntas de los días 18, 20, 21, 22, 23, 28, 29 y 31 de este mes, por haberse tratado en ellas de otros temas [35].

Por idéntica razón no nos interesan las reuniones de los siete primeros días de enero de 1547.

Conforme iban los Padres dando sus sentencias en estas reuniones de diciembre y enero, iba reformándose poco a poco la cuarta forma. En ellas se había pasado revista a todos los capítulos y cánones de esta última, con excepción del capítulo noveno, que versaba sobre la certeza.

Por fin, el 8 de enero, lo leyó Cervini ante la congregación de prelados teólogos, a la que pertenecía nuestro General [36], y

---

30 CT V, 690, 35. Con esto confirmó el de Costacciaro lo que varias veces había pedido en el Concilio, a saber: que se condenase exclusivamente la sentencia herética.

31 He aquí las citas de las intervenciones del General en estos días: CT V, 692, 1ss.; 695, 2s.; 698, 20s.; 699, 45s.; 703, 45ss.; 707, 20; 710, 41; 712; 37.

32 CT V, 720, 55ss.

33 CT V, 725, 24ss.

34 CT V, 728, 34.

35 Las citas correspondientes a estas intervenciones son: CT V, 731, 17; 735, 5s., 41; 736, 41; 737, 28; 739, 33ss.; 741, 28ss.; 742, 35.

36 CT V, 704, 27.

les rogó diesen su parecer acerca de la doctrina en él contenida. Los prelados se excusaron por no hallarse preparados para el caso [37], y ante esto fueron convocados para el día siguiente. Efectivamente, se celebró la proyectada junta el 9 de enero, y de ella salió la fórmula del capítulo nono, que había de ser definitivamente aprobada el día 13 entre los esplendores de la Sesión sexta [38].

Advirtamos bien ahora que las Actas, al citar el nombre de los asistentes a la transcendental junta del día 9, omiten el del General conventual. Ignoro la causa; pero es útil consignar aquí el hecho.

Nada de particular ofrecen las congregaciones de los días 10 y 11 de enero, pues aunque los Obispos de Salpe y Minori hicieron resistencia a lo determinado el día 9, no hubo disputa sobre la cuestión de la certeza en el sentido discutible entre católicos. Solamente hubo escasas y ligeras advertencias sobre si la fórmula adoptada era aceptable o no, dado el fin que se perseguía de condenar a solos los herejes [39]. Además, no hay en las Actas alusión alguna al de Costacciaro, pues éste, al dar el día 11 su visto bueno a todo el Decreto, ni mencionó siquiera el punto de la certeza [40].

Finalmente, nada dan de sí, en lo tocante a nuestro problema la congregación del 12 de enero y la solemne Sesión del día siguiente.

Queda, por lo tanto, bien probado que el General conventual, a partir de su voto del 24 y 26 de noviembre, no tuvo en el Concilio ninguna intervención importante en lo que respecta a la certeza. Unicamente los días 7 y 17 de diciembre dijo algo acerca de este asunto; pero para pedir que se condenase exclusivamente la *Heilsgewissheit* luterana, y no para pronunciar un largo discurso sobre la posibilidad de la certeza, como lo hace en el Documento Segundo aquí editado. Además, no hubo lugar en esta temporada para que el General leyese ante el Concilio un escrito tan extenso como dicho Documento, porque en cada una de las congregaciones pertenecientes a esa época hizo uso de la palabra

37 CT V, 764, 1ss.
38 CT V, 772, 10ss.
39 CT V, 779, 29ss.
40 CT V, 785, 35s., nota 3.

un elevado número de Padres y porque se pidió a los conciliares que diesen con brevedad sus pareceres sobre los temas puestos a examen [41].

III

Introducción al Documento primero

Si queremos orientarnos debidamente en el estudio de este escrito, nada mejor podemos hacer que dar adecuada respuesta a la pregunta, a que dan lugar sus primeras líneas, que dicen así:

Diligentius quam potuit a me fieri consideravi decretum postremo propositum, summa cura et singulari diligentia elaboratum, et, si vere fateri velim quid sentiam super illo, cogor dicere... (f. 120^{r}) [42].

¿A qué Decreto últimamente propuesto se refiere el autor? Si llegamos a responder satisfactoriamente a esta cuestión, sabremos a qué mes de 1546 pertenece nuestro Documento, ya que no es otra cosa sino un conjunto de observaciones a una de las formas del Decreto de Justificación.

Pues bien; debemos afirmar rotundamente que alude a la tercera forma, estudiada durante el mes de noviembre. He aquí las pruebas:

Primera. El Documento comenta o critica frases de una de las formas del Decreto, y entre otras las siguientes: "*sine lavacro regenerationis vel eius voto*" (f. 120^{r}); "*servi erant peccati*", "*liberum arbitrium minime extinctum*", "*nescit enim homo communiter*" (f. 121^{r}); "*perinde ac si nos ipsi pro peccatis nostris satisfecissemus, Deus misericors satisfactionem Filii sui pro nobis acceptans*" (f. 121^{v}); "*mandata sine charitate recte servari non possunt*" (f. 122^{v}); "*ob gehennae metum, qui inordinatus non sit*" (f. 123^{r}). Esto supuesto, siendo este grupo de fórmulas exclusivo de la tercera forma [43], queda demostrada nuestro afirmación.

---

41 CT V, 685, 25ss.

42 Mientras no se diga lo contrario, siempre se cita, en la parte castellana de este artículo por los folios del códice G.

43 Véanse todas estas frases en la tercera forma (CT V, 635, 5s., 14, 31; 636, 33; 637, 7, 20; 640, 25). En vano buscará el lector esta serie de expresiones en cualquiera de las otras formas (CT V, 384, 23ss.; 420, 28ss.).

Segunda. El autor rechaza la expresión *tanquam merita, quibus gratia debeatur, ab ipsa iustificatione excludatur,* que se encuentra en la tercera forma [44], y pide que en vez de ella se deje la redacción del Decreto anterior ("*praecedentis decreti*") que dice: *tanquam propria merita excludantur* (f. 120[rv]). Ahora bien; esta última frase es característica de la segunda forma [45]. Luego el Documento tiene por objeto el estudio de la tercera.

Es evidente que las dos pruebas precedentes son plenamente probativas. Mas, para mayor abundamiento, daré otra que las corrobora.

Tercera. En el folio 122[r] se admira el autor de que ha habido un Padre en el Concilio, que se ha puesto a reprobar el orden de causas de la justificación tal cual aparece en la forma que examina el Documento Primero y a pedir que se antepon ga la causa eficiente a la final. Con estos datos, si nos fijamos en la tercera forma, veremos que la causa final ocupa el primer puesto, seguida de la eficiente [46]; y si estudiamos la discusión conciliar sobre esa misma forma, observaremos que hubo un Padre, el Obispo de Bertinoro, que pidió el citado cambio de causas [47]. Luego, el Documento versa sobre la tercera forma.

Dando un paso más, advertimos que todo lo dicho arriba se confirma, porque hay un paralelismo verdareramente notable de fondo y forma entre nuestro Documento y el compendio de la primera parte del voto pronunciado por el General conventual, a propósito de la tercera forma, los días 24 y 26 de noviembre; paralelismo que no se da entre el Documento y cualquiera otro de los compendios de votos conciliares de las Actas.

Juzgue de ello el lector por lo que sigue:

VOTO-COMPENDIO [48]	DOCUMENTO PRIMERO
DÍA 24 DE NOVIEMBRE	
Generalis Minorum conv. decretum probat et laudat.	...consideravi decretum... summa cura et singulari diligentia elabo-

44 CT V, 636, 24.
45 CT V, 423. 18 Véase en CT V. 480, 8ss. cómo Fray Buenaventura defendió esta frase cuando dió su voto sobre la segunda forma.
46 CT V, 636, 31ss.
47 CT V, 682, 11. Cf. la nota 31 al Texto del Documento.
48 CT V, 661, 25ss.

ratum, et ... cogor proculdubio dicere, a me nihil in eo inveniri potuisse, quod non sapientissime positum videretur (f. 120r).

quaedam tamen in eo consideravit.

S u n t tamen quaedam minuta quae parvo negocio poterunt coaptari (f. 120r).

Videlicet: proemium placet, narratio placet.

Placet prohemium... P l a c e t magnopere tota sequens iustificationis narratio (f. 120r).

Canones etiam placent.

Placent inde itidem collecti canones (f. 120r).

In cap. tamen primo *servi mortis et peccati* etc. placet ut stat. *Liberum arbitrium minime extinctum* placet, quia sunt verba *Bernardi*.

In cap. 1: *servi erant peccati* [placet]. Est enim hoc verbum *Pauli*... *Liberum arb*[*itrium*] *minime extinctum est* [placet]. Est enim verbum *Pauli* (f. 121rv).

In 2. capite *iustitiam apprehenderent* placet; non dicatur *invenirent*, ut quidam admonuerat.

Et ad id quod dictum est in oppositum de apprehensione, quod viatores non apprehendunt, et ideo videbatur debere poni *invenirent* loco verbi *apprehenderent*, respondeo quod differentia est inter apprehendere quod est viatorum... (f. 121v).

In 3. capite dicitur, quod iustificatio est transitus de tenebris ad lucem etc.; quia haec descriptio iustificationis loquitur de iustificatione, quae fit per baptismum, non autem alterius, quae est per poenitentiam, cupit descriptionem istam considerari, et posset addi *poenitentiae in voto vel in facto*.

In 3.° cap., in fine... quoniam forte videretur addendum *et sine sacramento poenitentiae vel eius voto*, si diffinitio iustificationis... conveniat u t r i q u e iustificationi; quae est per baptismum et quae est per poenitentiam. Poenitentia enim transfert de regno tenebrarum... in regnum Filii dilectionis suae (f. 120r).

Ibi *liberum arbitrium consentire potest* addatur *et dissentire*, prout erat in alio decreto, praesertim cum verbum *dissentire* in alio decreto positum a nemine in dicto decreto examinando sit notatum, sed omnibus placuit.

In 4.° cap. de iustificatione adultorum, ubi fit mentio de consensu et cooperatione lib[eri] arb[itrii], cuperem pro maiori robore poni etiam ipsum dissentire, quod ab exteris perperam negatur (f. 120r) [49].

In 5 cap. de dispositione, ut fuit a quodam addita particula quaedam de charitate, non video quomodo hoc fieri possit, cum ex additione ista videretur sequi inconveniens... videlicet: quod ante iustificationem haberetur iustificatio... Non tamen improbo dilectionem quandam naturalem sive moralem ante iustificationem (f. 121v).

In 6. capite, ubi quidam cupiunt addi aliquid de dilectione in praeparatione, non placet: posset poni aliquid de actu dilectionis.

Praeterea quod aliqui dixerunt, si iustificatio fit in instanti, non videtur verum, quod dicitur in 7, non placet, sed bene stat decretum, quia praecedit praeparatio iustificationem natura, non tempore.

Quod primo loco efficiens causa ponatur, prout dixerat Britonoriensis: sibi placet decretum ut stat, ut finalis loco primo ponatur.

...*quidam Pater* improbat ordinem causarum dicens, causam efficientem debere praeponi causae finali... Sed, iudicio meo, non videtur faciendum... (f. 122r).

Item quod dicitur *ac si nos ipsi satisfecissemus* placet, quia non ha-

...suggillatum fuit illud quod dicitur: *perinde ac si nos ipsi... sa-*

49 Esta es otra prueba de referirse nuestro Documento a la tercera forma en la cual (CT 635, 38; 640, 12ss.) no se mencionaba el *dissentire* de la segunda (CT V, 426, 32).

betur respectus ad valorem meritorum Christi, sed ad nostra delenda peccata; sc. Deus illa merita Christi acceptat, ac si nos ipsi satisfecissemus.

tisffecissemus... Sed... respondeo quod in decreto non fit comparatio meritorum Christi... ad merita nostra; sed tantum habetur per illam particulam divinae voluntatis, cui placuit imputare nobis merita Christi et nobis applicare... perinde ac si nos ipsi fecissemus... (f. 121ᵛ-122ʳ).

DÍA 26 DE NOVIEMBRE [50]

In 8 cap. dixit, *secundum propriam virtutem* non placet, quia maioritas iustitiae provenit a Spiritu Sancto, non a libera voluntate hominis;

In eodem cap. [8] est mihi difficultas... ubi dicitur... *secundum propriam virtutem et mensuram*...; quod est contra *D. Thomam*..., ubi dat totam maioritatem vel augmentum iustitiae... Spiritui Sancto, et non causae naturali... (f. 120ᵛ).

et ibi *unde haec omnia simul accipit, spem, fidem et caritatem* etc.: si intelligitur de iustificatione, quae fit per baptismum, bene; si per poenitentiam, illa verba stare non possunt, quia illa tria non infunduntur in iustificatione per baptismum [per poenitentiam *rectius*].

...ubi dicitur quod... *homo simul accipit per Christum Iesum fidem, spem et charitatem*. Si enim intelligitur hoc fieri in utraque iustificatione per baptismum et per poenitentiam, non video quomodo hoc sit verum, cum in iustificatione per poenitentiam non infundantur nec fides, nec spes... (f. 120ᵛ).

Cap. 9. cupit reduci ad formam, quae erat in alio decreto, ubi loquitur de certitudine gratiae; neque *communiter* placet neque *communi lege*, et clarius haec doctrina declaretur.

In 9. cap. de certitudine gratiae, cuperem iterum reduci negocium... in formam quam habebat in praecedente decreto... Desiderarem etiam ut cap. istud explicatius et clarius poneretur, remotis illis *communiter* et de *lege communi* (f. 121ʳ).

50 CT V, 662, 3ss.

Esta comparación de textos tan conformes es más que suficiente para que concluyamos afirmando, que el Documento Primero contiene unas notas a la tercera forma del Decreto pertenecientes al General conventual, quien se sirvió de ellas para pronunciar la primera parte del voto por él emitido en las jornadas del 24 y 26 de noviembre [51].

Podría objetarse que algunas veces no concuerdan los capítulos del Documento con los de la tercera forma, como cuando el escrito comenta frases del capítulo cuarto y quinto de esta última, denominándolos tercero y cuarto respectivamente [52]. A ese reparo puede contestarse así: primero, son escasas esas equivocaciones —tres, todo lo más—; segundo, esas mismas equivocaciones se advierten en el voto-compendio, poco ha transcrito íntegramente, y ello no ha sido obstáculo para que el autorizado Ehses haya editado dicho voto-compendio comó correspondiente a la tercera forma [53]; y tercero, hay plena correspondencia de ideas y expresiones entre esta última y el Documento, fenómeno que no se encuentra al comparar este escrito con las otras formas del Decreto; y esto es precisamente lo único que nos importa, pues errores similares a los indicados no son tan raros en los documentos relativos a Trento, y muy explicables por otra parte, máxime tratándose de copias de autógrafos, como en el caso presente.

Cabría también oponer que no se guarda el mismo orden de exposición en el voto-compendio y en el Documento. Así, mientras aquél sigue en su explicación el orden natural de los capítulos del Decreto, éste hace sus observaciones por el siguiente orden de capítulos —cuarto, quinto, séptimo, octavo, noveno, primero, segundo, sexto y octavo—; todo lo cual parece indicar que el General, de ser verdadera la conclusión que hemos deducido respecto a su escrito, no desarrolló sus notas según el plan tra-

51 He aquí lo que el P. LENNERZ opina de nuestro Documento: "Dieses Votum bietet einige charakteristische Ähnlichkeiten mit dem Auszug des Votums des *Konventualengenerals*, 24. und 26 November, der sich C. Tr. 5,661 un 662 findet, so dass man vielleicht an ihn als Verfasser denken könnte". (*Voten auf dem Konzil von Trient über die Rechtfertigung*. Greg 15 (1934) 585.

52 Ya se han señalado estas faltas en el aparato crítico al texto del Documento (f. 120r).

53 CT V, 661, notas 5 y 6.

zado en las Actas por el Secretario: cosa que a alguno podría parecer inadmisible.

Es verdad lo del cambio de orden; pero eso es explicable tanto por parte del Secretario, como por parte del General. Sabemos, en efecto, que aquél solía a veces pedir a los Padres sus votos para, una vez pasada la congregación, hacer sobre ellos su compendio. Por ello, en esta hipótesis, pudo poner en orden natural lo que en el Documento va algo desordenado. Otras veces el mismo Secretario revisaba en privado lo que había anotado en las juntas públicas, ordenando mejor lo que en ellas había escuchado. Por eso, en esta otra hipótesis, pudo él mismo corregir en su voto-compendio el desorden de las notas del General. Y por parte de éste cabe hacer otra suposición, pues pudo muy bien leer y explanar sus notas siguiendo el orden natural de los capítulos: negocio fácil para él, autor del trabajo, en el que se echa de ver una clarísima separación de partes en lo concerniente a cada uno de los capítulos y cánones del Decreto examinados en su escrito.

Pero —dirá alguno— hay algunas expresiones en el voto-compendio, que en el Documento Primero no tienen su redacción correspondiente. ¿Cuál puede ser la causa de esas omisiones?

Respondo, ante todo, que esas fórmulas del resumen son poquísimas en número. Ya lo ha podido ver por sí mismo el lector en las columnas de textos paralelos. Y eso supuesto, en explicación de tal falta, valga hacer de nuevo dos hipótesis, porque, en primer lugar, no es difícil de entender que el General conventual, hombre fecundo y personalísimo, pudo, marginando la lectura de sus notas, hacer algunas y aun muchas observaciones improvisadas; y en segundo término, pudo el Secretario no entender bien algunos de los conceptos emitidos por el orador y estampar en su compendio algunas proposiciones no tan concordes con lo pronunciado ante el Concilio [54].

La primera de estas dos hipótesis es muy digna de tenerse en cuenta, pues lo descarnado de las notas hace pensar que Fray Buenaventura las amplificó, y tal vez mucho, dado el gran espa-

54 No quiero insistir en las pruebas de esta posibilidad respecto al Secretario, por ser cosa reconocida entre los conocedores de las cosas de Trento, y por haber quedado consignada en otros trabajos míos.

cio de tiempo de que dispuso en las congregaciones del 24 y 26 de noviembre y supuesta su gran facilidad de concepción y de expresión.

Resumiendo. Es muy cierto que el Documento Primero versa sobre la tercera forma y que, como muy bien apunta el Códice U, fol. 50v, debe titularse: *Notae ad decretum de iustificatione*. También es cierto que dichas notas son del General conventual, según lo hemos deducido del paralelismo singular existente entre ellas y el voto-compendio que a Fray Buenaventura atribuyen las Actas en las citadas fechas. De esas notas se sirvió, por lo tanto, el de Costacciaro para su voto. Y más probable es que no las leyó literalmente, sino amplificadas convenientemente. Tal vez en su exposición mudó el orden de sus observaciones. Y en todo caso dichas notas representan un avance sobre las Actas, al recibir de ellas el voto-compendio, en sí mismo reducido, una ampliación bastante aceptable por su extensión.

IV

Origen y naturaleza del Documento Segundo

No poca luz derraman para la fijación del autor y época de este Documento las siguientes líneas de su exordio:

Dum examinabatur aliud decretum super negocio de gratiae certitudine, nunquam explicavi mentem meam, sed tantum obiter dixi, quod ex doctrina Scoti colligebatur haec gratiae certitudo ex principio fidei, ne tanto Doctori anathematizaretur. Nec me poenitet hoc asseruisse. Sic enim in praesenti etiam arbitror asserendum. Nec vidi, nec audivi argumenta ex eius doctrina collecta, contra me adducta, esse tanti ponderis, quin ad ea omnia, in praesentia Rmi D[omini] Praesidentis a Monte, clare ac exacte responderim ex eiusdem Doctoris principiis... Nunc autem, quia sententia mea postulatur, dicam quid sentio... (f. 162r).

Por fortuna poseemos el voto original emitido por Fray Buenaventura Pío de Costacciaro el día 7 de octubre de 1546 en una de las congregaciones dedicadas al examen de la segunda forma del Decreto de Justificación, y en él —conforme a lo anotado

en una página anterior [55]— podemos apreciar que al tema de la certeza de la gracia concedió el General muy poco espacio [56], de suerte que más tarde pudo decir con verdad, refiriéndose a este voto suyo sobre la segunda forma, lo del *Dum examinabatur aliud decretum super negocio de gratiae certitudine, nunquam explicavi mentem meam.*

Además, a pesar de tener en su poder para esa fecha numerosos argumentos sobre la doctrina del Doctor Sutil en el punto de la certeza —como lo hemos visto— no hizo uso de ellos en su voto del día 7, contentándose únicamente con poner en claro las diferencias entre la certeza de fe admitida por Escoto y la defendida por los luteranos, a fin de librar a aquélla de un anatema. Afirmó también que algunos Padres, en el examen de la segunda forma, desechaban toda posibilidad de la certeza de fe en el propio estado de gracia y querían *quod anathematizaretur qui aliam teneret certitudinem ex principiis fidei.* De la mentalidad de Escoto dijo concisamente: *Si ergo Scotus (ut credo) tenuerit ex principiis fidei certitudinem hanc, ut patet multis in locis, quae alias allegavi* [57]. Luego se comprende bien cómo el General, aludiendo a su voto del día 7, pudo afirmar lo del *sed tantum obiter dixi, quod ex doctrina Scoti colligebatur haec gratiae certitudo ex principio fidei, ne tanto Doctori anathematizaretur.*

Nótese bien ahora que las congregaciones de los días 30 de julio y 13, 17 y 28 de agosto, a que deben referirse las palabras *quae alias allegavi* —según lo hemos probado ya—, fueron presididas por el Cardenal Del Monte [58]. En este tiempo, de preparación y estudio de la primera forma, es cuando el de Costacciaro disputó más sobre la certeza y la mente de Escoto acerca de ese tema. De donde se deduce que, recordando toda esta actuación suya, pudiese más tarde decir con optimismo lo del *nec vidi, nec audivi argumenta ex eius [Scoti] doctrina collecta, contra me adducta, esse tanti ponderis, quin ad ea omnia, in praesentia R^mi D[omini] Praesidentis a Monte, clare ac exacte responderim.*

Siguiendo, pues, la hipótesis de atribuir el Documento Segundo al General conventual en una de sus intervenciones con-

55 Repásese la nota 24 con la parte del texto castellano correspondiente.
56 CT V, 484, 3ss.
57 CT V, 484, 21.
58 CT V, 398, 25; 402, 1; 408, 5; 418, 1.

ciliares posteriores al 7 de octubre, encontramos perfecta armonía entre dicho escrito y la actuación tridentina de Fray Buenaventura.

La frase *Dum examinabatur aliud decretum* supone que pasó ya el examen de la segunda forma. Por consiguiente, tal intervención debe ser posterior al 9 de noviembre, jornada en que se presentó a discusión la tercera [59]. Y que se trate de una acción sinodal lo dice expresamente aquella frase: *Nunc autem, quia sententia mea postulatur, dicam quid sentio.*

En todo lo dicho tenemos un argumento de no escaso valor para afirmar que el Documento en litigio es de Buenaventura Pío de Costacciaro y de fecha posterior al 9 de noviembre de 1546.

Esta opinión adquiere mayor relieve, si hacemos un estudio comparativo entre el Documento Segundo y la segunda parte del voto-compendio de Fray Buenaventura, registrado en las Actas con fecha del 24 y 26 de noviembre del citado año, en la parte destinada a los debates sobre la tercera forma. La segunda parte del voto fué pronunciada el día 26. He aquí, a dos columnas, los textos paralelos:

VOTO-COMPENDIO [60]	DOCUMENTO SEGUNDO
26 DE NOVIEMBRE	
Dixit suam sententiam de certitudine, submittens se iudicio sacrae synodi etc.	Nunc autem, quia sententia mea postulatur, dicam quid sentio, paratus me corrigi a meliore iudicio huius sacratissimae Synodi (f. 162r).
Dicere quod in omni casu homo possit esse certus de sua gratia, haereticum est.	Altera [opinio] extrema affirmat gratiae certitudinem respectu cuiusque iustificati et non solum in casibus. Et haec duplex est. Quaedam affirmat, ex sola fide... g r a t i a e certitudinem...; eamque tanquam falsam et haereticam damno (f. 162v).

59 CT V, 642, 1ss.
60 CT V, 662, 10ss.

Quod autem ipse tenet, est quod aliquis iustificatus possit scire in aliquo casu, se esse in gratia certitudine fidei, et ista fides est, quae posita est in pacto Dei, quo promisit se daturum gratiam poenitentibus.

O p i n i o tertia, particularis et media, statuit gratiae certitudinem ex principio fidei in casibus particularibus (f. 162v).

Sacramenta novae legis gratiam conferunt, et virtus operis operati supplet defectum eius, qui accipit sacramentum,

Illa [opinio haereticorum] negat virtutem operis operati a sacramentis, vocans haereticam sententiam dicere, sacramenta Novae Legis conferre gratiam (f. 163r).

doctoresque antiqui scholastici omnes tenent hanc certitudinem, neque *Thomas* negat certitudinem gratiae ex principio fidei.

Ista [i. e., opinio auctoris de certitudine] non contradicit D o c t o r i b u s antiquis *Alex*[*andro*] *B o n*[*aventurae*], *Ric*[*ardo*], *D. Tho*[*mae*] n e c aliis negantibus evidentiae certitudinem, non tamen certitudinem fidei (f. 163r).

Augustinus super publicano, qui percutiebat pectus suum etc. dicit, quod credere, se esse in gratia, non est praesumptuosum [61].

Teste enim Augustino, *super Lucam*... habentur haec verba: *Praesume de Christi gratia... Non ergo hic arrogantia est, sed fides... Bona praesumptio, sed moderata* (f. 163v-164r).

neque obstat, quod si aliquis haberet certitudinem gratiae, cognos-

Neque [opinio auctoris convincitur] de cognitione imaginis, cum

61 La doctrina de San Agustín, aquí citada, sobre el poder presumir de la gracia se encuentra en el *Sermón 84* (alias *De Verbis Domini 28;* ML XXXIX, 1908), donde comenta el doctor de Hipona el *Pater Noster* según el texto de *San Lucas* (11, 1ss). San Agustín y el Documento Segundo nada dicen del publicano (*Luc.* 18, 13s.), del que hacen mención las Actas. Sin embargo, obsérvese que las palabras agustinianas, que inmediatamente preceden a la cita: *Praesume... de Christi gratia,* recuerdan algo de la oración humilde del publicano. Son estas: "O homo, faciem tuam non audebas ad coelum attollere, oculos tuos in terram dirigebas; et subito accepisti gratiam Christi, omnia tibi peccata dimissa sunt... ideo praesume... de Christi gratia..." Esto podría explicar de alguna manera la inserción en las Actas, por un camino a nosotros desconocido, de la acción del publicano.

ceret ipsum Deum, quia hoc non est verum, sed cognosceret tantum quod est cognoscibile, quod est gratia

arguebatur quod gratia est similitudo Dei...; ergo qui cognoscit ipsam gratiam, ex consequenti cognoscit similitudinem ipsam, et... terminum similitudinis vel imaginis, quae est Deus... Respondetur enim quod gratia... in quantum est una qualitas... potest cognosci, non cognito Deo (f. 164^{rv}).

Immo aliquis potest scire, se esse praedestinatum secundum praesentem iustitiam. Propterea non obstat, quod dicitur de praedestinatione.

Neque [opinio auctoris convincitur] de cognitione praedestinationis, quod scilicet gratia detur praedestinatis, ergo praedestinati sciunt se esse praedestinatos; quia non inconvenit praedestinationem sciri a praedestinatis secundum praesentem iustitiam (f. 164^{r}).

Veniens ad sacramentum potest habere tantam poenitudinem, ut antequam lavetur aqua, abluatur a peccatis; et qui non habet tantam displicentiam, sed modicam, suppletur per virtutem operis operati. Igitur accedens ad baptismum scire potest se esse in gratia.

Ait enim [Scotus] duplicem viam inveniri ad gratiam acquirendam... In prima via, quae est per motum interiorem... requiritur displicentia... perfecta et intensa, sic ut sit sufficiens... ad ipsam iustificationem... In altera via, quae est per baptismum vel sacramentalem poenitentiam..., non tamen oportet illam [displicentiam]... esse... perfectam, sed sufficit quod sit... imperfecta... Eam enim supplet valor virtusque operati operis sacramentorum... Et sic patet quod argumenta de baptismo et confessione non militant adversum opinionem, quam teneo, de gratiae certitudine (f. 165^{rv}),

Idem de accedente ad martyrium, quia si Deus promisit vitam aeternam iis, que animam suam pro eo ponunt, ponens animam pro Christo credere potest se esse in gratia, ex pacto divino.

...de posito in manus infidelium, cui, ut neget fidem Christi, mors proponitur... Sed respondetur quod habetur certitudo [ab illo]... ab extrinseco ex pactione divina, posita in Sacra Scriptura, quam credit lumine fidei non posse in promissis deficere (f. 164v).

Neque auctoritates scripturae, quae in contrarium adducuntur, obstant, quia loquuntur generaliter; opinio autem ista loquitur de casu speciali.

...non contradicit [opinio auctoris Doctoribus], quoniam ipsi loquuntur in universum de quocunque iustificato; et secundum istum modum loquendi procedunt omnia argumenta et auctoritates ab eis adductae ex Sacra Scriptura (f. 163r).

In baptismo autem non requiritur nisi aliqualis displicentia; igitur quilibet potest scire se illam habere. Nam ibi non requiritur actus circumstantionatus, sed non ponere obicem, id est facere, quod in se est. Non ponere autem obicem in baptismo est habere aliqualem displicentiam, propositum non peccandi, inchoandi novam vitam, et voluntatem suscipiendi, quod a sacerdote donatur etc.

Sed iustificatus in casu baptismi... potest certo scire se fecisse quantum in eo erat. Quia quaero a te, quid sit facere quantum in se est. Si dixeris, sicut debes, est non ponere obicem, tunc habeo intentum... Si dixeris... est ponere aliqua positiva, videlicet: displicentiam peccatorum, propositum non peccandi, intentionem suscipiendi id quod intendit Ecclesia dare..., probo ista tria posse certitudinaliter cognosci (f. 166v).

Ad argumentum illius R. D[omini]... Quoniam facere quantum in se est, est virtus; ergo debet esse circunstantionata circunstantiis moralibus. Sed nullus potest scire quando habet istas circunstantias morales. Ergo... Respondeo, quod falsum est assumptum, loquendo de

hoc quod est facere quantum in se est respectu gratiae acquirendae via susceptionis sacramentorum... (f. 167r).

Neque obstat, quod minister non habuerit intentionem, quia nihil hoc pertinet ad suscipientem, sed solum facere quod in se est, id est non ponere obicem; de ministro nihil ad eum.

Nec valet [obiectio] quod requiri dicunt cognitionem intentionis ministri..., quia istud non pertinet ad hoc quod est facere quantum in se est ex parte suscipientis; imo, nec est necessaria cognitio ista... (f. 168r).

Scimus autem certitudine fidei, quae est acquisita, cui fidei acquisitae ut plurimum subest verum, licet aliquando possit subesse falsum; et acquiritur per auditum, ut inquit *Paulus,* et haec fides acquisita non potest errare in baptismo, quia ab ecclesia promittitur gratia accipienti baptismum.

Altera fides est acquisita, quae... ex concionantis et praedicantis verbo auditu apprehenditur... Nec est verum semper fidem acquisitam inclinare in falsum, nec verum ei semper posse subesse falsum, sed frequenter... si subest verum, ipsaque inclinat in verum... Cum ergo iustificatus... legat multas auctoritates divini federis ac promissionis de gratia praestanda ac donanda disponenti se..., poterit fide acquisita certo credere auctoritatibus illis testimnio Ecclesiae, et assensus talis erit firmus, certus... (f. 170rv).

Advirtamos ahora que en la columna de la izquierda se ha transcrito en toda su integridad la segunda parte del voto-compendio antes mencionado, y que en el Documento Segundo hemos encontrado una correspondencia notable de ideas y, en casos determinados, de modos de expresión; en lo cual poseemos un motivo poderoso para confirmarnos en nuestras precedentes conclusiones, para asegurar ya desde ahora con certeza que el Documento Segundo es un escrito del General conventual, redactado después del 9 de noviembre, y para sospechar vehemente-

mente que dicho trabajo es la segunda parte de su voto del 24 y 26 de noviembre. Y es precisamente el objeto de esta sospecha lo que va a constituir el tema de discusión en las líneas que siguen.

Para mayor claridad, expondremos en primer término las razones que pueden aducirse en favor de la verdad de lo que sospechamos; acto seguido, veremos las dificultades que se ofrecen contra esas razones; y, en último lugar, se propondrá la solución que parece más acertada.

A. Motivos que impulsan a creer que el Documento Segundo es la segunda parte del voto del 24 y 26 de noviembre de 1546:

1. La correspondencia de fondo y forma, que acabamos de ver, entre la segunda parte del voto-compendio de esos días y nuestro Documento.

2. Recibe aún mayor fuerza esta razón, si se considera que el Documento sigue en su desarrollo de conceptos el orden del voto-compendio.

3. Sube de punto el valor de los motivos precedentes, cuando, a la luz de todo lo dicho, ponderamos el sentido de aquella sentencia del Documento: *Nunc autem, quia sententia mea postulatur, dicam quid sentio, paratus me corrigi a meliore iudicio huius sacratissimae Synodi* (f. 162^r).

Aquí habla el General del Concilio en tiempo presente —*huius sacratissimae Synodi*— y asegura que emite su opinión sobre la certeza, porque se le ha pedido su parecer a propósito de ese asunto. Todo lo cual hace pensar que se refiere a alguna de sus actuaciones como Padre del Concilio.

Ahora bien; ¿a qué fecha alude la referida sentencia?

Descartemos, desde luego, las intervenciones del General relativas a las dos primeras formas. Ya hemos concluído con certeza que el escrito que nos preocupa es posterior a la presentación de la tercera el día 9 de noviembre.

Sabemos también que entre el 9 y el 26 de dicho mes no hubo intervenciones conciliares del General sobre el problema de la posibilidad de la certeza, considerado en toda su amplitud.

Por otra parte, la narración objetiva de la actuación de Fray Buenaventura en los debates tridentinos nos ha enseñado que, a

partir del 26 de noviembre hasta el día de la sesión sexta —13 de enero de 1547— no pronunció él ante el Concilio ningún discurso sobre tal problema, y menos en plan de hacer un largo estudio al estilo del Documento Segundo. Luego nó queda otra fecha que la del 26 de noviembre, día en que consagró la segunda parte de su voto a disertar ampliamente acerca de la certeza, según lo podemos deducir del extenso voto-resumen, poco ha transcrito.

Si, aparte de haber encontrado por este procedimiento histórico la fecha del 26 como única posible, recordamos la correspondencia real de ideas, forma y orden entre el voto-compendio del 26 y nuestro Documento, la prueba de ahí resultante parece convincente.

4. Favorece asimismo a esta opinión el marcado sabor de voto conciliar que llevan algunas partes del Documento. Así, por ejemplo, aquel concretar tanto las cosas en tiempo presente respecto al Concilio —*Videor enim mihi taedio affecisse hunc sacratissimum conventum* (f. 166ʳ)—; aquel continuo hablar de una controversia existente aún entre los conciliares, en la que el autor toma parte —*Ista enim opinio* [*pro certitudine*] *nullo modo convincitur per rationes factas ab aliquibus theologis et Patribus* (f. 163ᵛ). *Et quoniam difficile quam plurimis Patribus excogitatum videtur quomodo possibile sit ex principio fidei gratiae adeptae certitudinem a iustificato haberi... respondetur quod, si bene advertissent ad ea quae ego multoties dixeram iam omnia dubia ista evacuassent* (f. 169ʳᵛ)—; aquel proponer objeciones recientes hechas por un Padre en contra de la posibilidad de la certeza —*Sed quia quidam Pater Rˢ D*[*ominus*] *meus diebus elapsis dixerat...* (f. 166ʳ)—; y aquel ponerse a solucionarlas —*Probo etiam minorem, quam desiderabat ille Rˢ Pater, quae etiam a quibusdam theologis et Patribus negata fuit* (f. 166ʳᵛ)—. Ejemplos, como estos, podrían multiplicarse; pero estimo suficientes los aducidos.

Ahora bien; si estas muestras prueban que se trata de un voto, éste no puede ser otro, por las noticias antes narradas, que el del 26 de noviembre.

5. Es también muy importante el argumento que brota de las siguientes expresiones del Documento:

Canon decimusquartus de certitudine posset sic formari: *Si quis dixerit renatos et iustificatos teneri ad hoc ut certo credant se esse in gratia Dei, aut iustificatos certo scire se esse in gratia Dei, nisi in aquae sanguinisve baptismo aut poenitentiae susceptione: anathema sit* (f. 171[r]).

Se trata aquí de una petición hecha durante el tiempo de los debates sinodales, con el fin de hacer cambiar el canon 14 de una de las formas del Decreto. Estas peticiones eran elevadas por los Padres en las congregaciones generales, mediante la emisión de sus respectivos votos.

Esto supuesto, la demanda de Fray Buenaventura no puede referirse al canon 14 de las dos primeras formas, porque en ellas el citado canon tiene otro giro y, sobre todo, otra materia distinta de la señalada en la súplica de nuestro Documento [62].

Tampoco parece pueda aludir al canon 14 de las formas cuarta y quinta, porque, encuadrada como está dentro del gran discurso sobre la certeza, debería haber sido expuesta en un amplio voto dado por el General en su examen de dichas formas; lo cual no se verificó, a juzgar por los datos que poseemos, pues tal examen comenzó pasado noviembre, y en esa época no pronunció el de Costasciaro largas disertaciones tocantes al tema de la certeza.

No queda, por lo tanto, otra solución sino hacerla corresponder al canon 14 de la tercera forma. Esto concuerda muy bien con el tenor de ese canon, muy susceptible de tomar el giro pedido por el General. Helo aquí:

14. Si quis dixerit, omnes renatos et iustificatos teneri ad hoc ut certo credant, se esse in gratia Dei, aut iustificatos communiter certo scire, se esse in gratia Dei: anathema sit [63].

Vese, pues, claramente que el General quiso, respecto a este canon, la supresión del vocablo *communiter* y la adición, antes del anatema, de las palabras: *nisi in aquae sanguinisve baptismo aut poenitentiae susceptione*. De esta suerte libraba expresamente de una condenación los casos en que él defendía la posibilidad de la certeza.

62 CT V, 389, 4ss.; 427, 25ss. Objeto de este canon son el aumento y la conservación de la justicia sobrenatural.
63 CT V, 640, 43s.

No se accedió a sus deseos, y en el canon 14 de la cuarta forma quedó la misma redacción que en el de la tercera [64]. La quinta adoptó para ese canon una fórmula diferente de la deseada por Fray Buenaventura [65].

B. Motivos en contra:

1. El voto-compendio del día 26 nada dice de la mentalidad de Escoto en el punto de la certeza. En cambio, el Documento Segundo cita continuamente la doctrina del Doctor Sutil, y desde el folio 171ᵛ al 173ᵛ hace una larga defensa de la tesis *pro certitudine*, rechazando una serie de dificultades que en contra de ella proponían sus adversarios, basándose en los escritos de Escoto. Más aún; el voto-compendio resume solamente la doctrina del Documento Segundo desde el folio 162ʳ hasta el 170ᵛ, callándose todo lo demás.

Ciertamente es algo extraño que, tratándose de un escrito tan clásicamente escotista, no haya quedado estampado en el resumen el nombre del gran Maestro. Asimismo no deja de ser chocante que el compendio, tan fiel hasta el folio 170ᵛ, abandone esa fidelidad con relación a los folios restantes.

Sin embargo, estas observaciones no son suficientes para derrocar las pruebas del apartado A, pues es bien conocido de todos los que intentan el estudio comparativo de votos originales con sus respectivos esquemas de las Actas tridentinas el gran número de importantes omisiones en estos últimos, llegándose a encontrar esquemas que en muy pocas líneas compendian de manera truncada e imperfecta votos de muchas páginas.

2. El principal argumento, que puede excogitarse contra lo expuesto en el apartado A, es el que proviene de algunas alusiones de nuestro Documento a ciertas intervenciones de miembros del Concilio.

Hay, en efecto, en este escrito dos géneros de frases alusivas: unas que se refieren expresamente a una determinada persona, y otras completamente indeterminadas en cuanto al sujeto de quien hablan. Así, por ejemplo, se contenta el autor algunas veces con asegurar que esto lo dijo *quidam Pater* (f. 166ʳ), que sobre aquello

64 CT V, 714, 32s.
65 CT V, 798, 32ss.

disertaron *illi R[everendissimi] Patres* (f. 170^{v}), que lo otro fué dicho *a quodam theologo* (f. 171^{v}), etc.

Debido a esta indeterminación y a la concisión de las Actas, nos será imposible en algunos casos verificar en ellas los datos, tanto doctrinales cómo históricos, del Documento Segundo. Con todo, el nó encontrar en las Actas los mencionados datos nada prueba en contra de la naturaleza de voto conciliar del mismo, si por otra parte hay razones poderosas para afirmar esto último. Todos sabemos que, gracias a estos votos originales —de los que Ehses ha editado un buen número— podemos enterarnos de numerosos detalles que no constan en las Actas. Lo que sí importa es hacer ver en nuestro caso que todas las alusiones a determinadas o indeterminadas personas o cosas pueden compaginarse con la fecha y la naturaleza de voto asignadas al escrito.

Esto supuesto, para mayor claridad, dividiremos esas frases alusivas en dos clases: primera, la de las que, sin favorecer distinta y apodícticamente la tesis del apartado A, pueden explicarse bien según esa tesis; segunda, la de las que presentan alguna dificultad contra la misma.

Primera clase. Dentro de este grupo encontramos tres especies. Véalas el lector a continuación:

Primera especie. Es el caso de una expresión referente a una persona determinada. Dice así: *Aliter respondetur ad omnes illas auctoritates [Scripturae], sicut optime respondebat Dominus meus Pighinus* (f. 163^{rv}). Habla aquí el autor de una intervención conciliar del Obispo de Alife, Sebastián Pighino, haciendo suyo el modo de pensar de este prelado en la interpretación de los textos bíblicos relacionados con el tema de la certeza. Pues bien: mirando a las Actas, vemos que el citado Obispo emitió su voto en favor de la certeza el día 20 de noviembre, seis días antes que nuestro General, aduciendo como comprobantes de su sentencia diversos pasajes de la Escritura [66]. Pudo, por lo tanto, el de Costacciaro citar a favor suyo en su voto del día 26 la doctrina de Pighino.

Segunda especie. Constituye esta agrupación una serie de expresiones vagas, en las que la determinación de la persona alu-

66 CT V, 655, 20ss.

dida queda siempre problemática, pero cuyo contenido doctrinal es siempre verificable en las Actas antes del 26 de noviembre. En consecuencia, no se puede hacer hincapié en ellas para combatir con argumentos serios la proposición defendida en el apartado A. En la próxima descripción de tales expresiones advierta el lector nuestro método de argumentación.

a. Sea la primera aquella frase que dice: *Et ad istam rationem quidam R^s Pater plenissime respondebat* (f. 164^v) En este pasaje alude el General a la contestación dada por un Padre a los partidarios de la incerteza, cuando éstos objetaban que, de ser verdad la opinión de sus adversarios, sería lícito el juramento que tenga por objeto la certeza del propio estado de gracia, acción moralmente inadmisible.—Vea ahora el lector la nota 23 del Documento Segundo, y por ella se enterará de que Ambrosio Catarino, cuatro días antes del 26 de noviembre, respondió a esta objeción de algunos conciliares. Pudo, por consiguiente, Fray Buenaventura referirse el día 26 a esta intervención del Obispo de Minori [67].

b. Dígase cosa parecida de aquella otra cita: *Et ad illud quod adducitur De Purgatione Canonica ex verbo Innocentii [III], et ad illud quod adducitur de Bulla Leonis [X] satis fuit responsum a tribus theologis et ab aliquibus Patribus* (f. 166^r). Aquí afirma el autor que tres teólogos y algunos Padres habían respondido suficientemente a los argumentos, que los patrocinadores de la incerteza habían elaborado en favor de su teoría, valiéndose de las dos fuentes mencionadas.

Por lo que hace a los teólogos, posible le fué al General aprovechar su doctrina en noviembre, puesto que de la certeza hablaron en octubre con gran amplitud [68]. Quiénes sean en concreto los tres citados, no lo sabemos pór lo incompleto de las Actas. De uno —el servita Lorenzo Mazzochi— nos dicen los documentos sinodales que se expresó, a propósito del texto de Inocencio III, en el sentido descrito por el de Costacciaro [69].

Relativamente a los Padres, conocemos la opinión del Gene-

67 En las congregaciones de octubre el teólogo menor, Lorenzo Mazzochi, había respondido también a esta cuestión (CT V, 590, 8ss).
68 CT V, 523, 20ss.
69 CT V, 590, 8ss.

ral carmelita, Nicolás Audet, expuesta en agosto de 1546 [70], y la de Catarino del 22 de noviembre del mismo año [71]. Ambos rechazaron el razonamiento formado a base del capítulo *De Purgatione Canonica* por los defensores de la incerteza.

Intervenciones tridentinas sobre el pasaje de León X casi no existen en el breve relato de las Actas, y por esta parte nada podemos afirmar ni en pro ni en contra de la naturaleza y fecha de nuestro Documento.

c. A fin de no alargarnos más en el examen de las proposiciones alusivas de la segunda especie, vale decir en general que tienen una solución similar a la dada en *a* y *b* los pasajes del Documento Segundo, correspondientes a las notas 8, 37, 48, 56, 59 y 63. En éstas se insinúa brevemente dicha solución.

Tercera especie. Pertenecen a este conjunto ciertas frases indeterminadas, cuyo contenido doctrinal o histórico es dicícil de percibirse en las Actas. Mas nada puede deducirse de ello en contra de las pruebas del apartado A, porque, habiendo hablado el General uno de los últimos en el debate sobre la certeza, cabe pensar razonablemente que alguno de sus predecesores en el uso de la palabra se pronunció en el sentido por él indicado. He aquí algunos ejemplos:

a. En el Documento Segundo leemos: *nec valent adducta a quodam ex nostratibus in quadam sua quaestione, ex principiis eiusdem Scoti* (f. 171^{v}). Sin olvidar esta queja, léase la nota 64 del Documento y adviértase que varios fueros los frailes menores tridentinos, que se pusieron al lado de la incerteza. Ahora bien; ¿es imposible o improbable que alguno de ellos, educados en la escuela del Doctor Sutil, adujese *pro incertitudine* textos de su Maestro? En concreto sabemos que Juan du Conseil, como se apunta en la referida nota, citó a Escoto en ese sentido, siquiera fuese brevemente.

b. A contar del folio 163^{v} del Documento se pasa revista a una fila de objeciones de los conciliares partidarios de la incerteza, que describen los inconvenientes de la tesis contraria, cuales son el fomento de la pereza en el bien obrar, la presunción y temeridad, el conocimiento de la propia predestinación y algún

70 CT V, 405, nota 2.
71 CT V, 656, 37.

otro más, todos los cuales se presentan como consecuencias necesarias de esa tesis.—Es laborioso, sin duda, dar con todas estas objeciones en los documentos sinodales; pero, conocidos ya los reparos y soluciones precedentes, ¿tendremos por improbable que alguno de los tridentinos objetase al modo expuesto antes del 26 de noviembre? No sería prudente una respuesta afirmativa.

Hecho ya de modo sumario, aunque exacto, el examen de las expresiones de la primera clase, pasemos a la presentación de las que constituyen la segunda, cuya inteligencia muy particularmente nos importa.

Segunda clase. Como prenotando debo avisar que un detenido estudio del Documento me ha dado por resultado el hallazgo de dos pasajes, los únicos que merecen consideración en esta sección de dificultades.

a. El primero de estos textos dice:

Nec valet dictum in oppositum quod *quidam Pater* ex Scoto adduxit, videlicet: quod debet esse tanta et tam exacta displicentia peccatorum, quanta esset displicentia alicuius rei, quae multum sibi esset cordi (f. 165^{v}).

Si, leídas estas líneas, nos fijamos atentamente en el voto que el General agustino, Jerónimo Seripando, emitió inmediatamente después de Fray Buenaventura los días 26 y 27 de noviembre, encontraremos una proposición, que parece estar relacionada con el texto precedente. Es la que sigue:

Ut a multis dictum est, cum ad sacramentum accedo, dubitare non solum possum, sed debeo, an accipiam gratiam, non ratione sacramenti..., sed ex parte mea, si tanta praesertim requiritur dispositio, quantam aliqui doctores [in margine ait: *Scotus*] exigunt dicentes, ad dispositionem sacramenti tantam adhibendam esse diligentiam, quanta adhibetur pro maximo aliquo bono temporali acquirendo... [72].

A la vista de estos dos textos, tal vez alguno intentara deducir esta conclusión: Luego el Documento Segundo depende del voto de Seripando y es, por lo tanto, posterior al día 26.

72 CT V, 670, 6ss.

Sin embargo, no es tal deducción de un valor definitivo, porque pudo otro Padre, antes de esta fecha, presentar una doctrina semejante a la del agustino. Recuérdese, a este respecto, que nos faltan muchos votos íntegros de los Padres sobre el tema de la certeza, y obsérvese además que las palabras *ut a multis dictum est* del voto de Seripando nos dan derecho a considerar esa posibilidad como muy fundada en sólidos cimientos.

b. La segunda dificultad, que es la de más peso, brota del siguiente pasaje del Documento Segundo:

> Nec concludit ratio *Domini Lusitani*, dum probabat quemlibet posse scire se habere gratiam per medium fidei. Sic arguebat: Lumen fidei est certius quam lumen naturae; sed per lumen naturae ex principiis naturalibus quicunque potest elicere quancunque conclusionem scibilem; ergo multo magis per lumen fidei poterit quicunque fidelis elicere conclusionem credibilem; ergo quilibet poterit certificari de sua gratia (f. 165ᵛ).

Que este *Señor portugués* no sea ninguno de los teólogos menores dominicos lusitanos —Jorge de Santiago, Jerónimo da Azambuja (ab Oleastro) y Gaspar dos Reis— enviados al Concilio por el Rey Juan de Portugal, lo juzgo muy verosímil, pues en ninguno de sus votos se halla el argumento que rechaza el General conventual, y, también, porque no es de creer fuesen llamados con el apelativo de *Señor* los que eran sencillos frailes [73].

Fuera de ellos no queda otro conciliar lusitano sino el carmelita Obispo de Oporto, Baltasar Lympo de Monra, que llegó a Trento el 16 de noviembre de 1546 y, debido a ese retraso de su llegada, no dió su opinión sobre la tercera forma hasta el 29 del mismo mes [74].

Leyendo el resumen de su discurso —ya que no conservamos su voto completo— daremos pronto con un lugar, que responde bastante bien —dentro de las imprecisiones muy explicables en

---

73 CT V, 546, 40ss.; 597, 31ss.; 599, 32ss. No se conoce el voto íntegro de Jerónimo da Azambuja y, por esta parte, nos queda la posibilidad de pensar fuese él quien hizo el argumento. El compendio de su voto nada indica de eso.

74 MASSARELLI: *Diarium III*, en CT I, 586, 20ss. El 19 de noviembre escribían los Legados al Cardenal Camarlengo: "Tre giorni fa arrivó il vescovo Portugallense, assai vecchio, benchè gagliardo et, per quanto mostra, di buona dottrina et di buon zelo" HEFNER: *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes* (Paderborn, 1909) 44, nota 1.

un esquema elaborado por mano extraña —al texto arriba transcrito de nuestro Documento. Véalo el lector:

Quoad certitudinem gratiae, non placet; neque tenet, quod homo possit esse certus certitudine fidei de sua gratia; non improbat tamen aliam partem, sed unusquisque possit ambulare in suo sensu, quia lumen supernaturale, id est fidei, est dilucidius quam naturale. Nam illi non potest subesse falsum, huic sic. Probans quod omnis homo potest scire lumine naturali scientifice conclusionem aliquam aequaliter, eodem modo de supernaturali, quod omnibus datum est, iuxta illud *Ioannis* [,9]: *Illuminat omnem hominem* etc.; ergo quilibet scire potest lumine naturali, quod alter scit, quod tamen falsum est, ergo et illa opinio de certitudine gratiae [75].

No es extraño que, al ver esta correspondencia de ideas atribuídas en ambos pasajes a un conciliar portugués, nazca espontáneamente esta conclusión: Luego el Documento Segundo no es el voto del día 26.

Respondiendo a esta objeción, no quiero obstinarme en negar una dependencia real del texto del General conventual con relación al voto del Obispo de Oporto; pero aun concediendo en el peor de los casos esa dependencia, podríamos discutir varias hipótesis que se ofrecen inmediata y obviamente al investigador del origen y naturaleza del Documento. Son las que a continuación se proponen:

Primera. El Documento Segundo sería un pequeño tratado, ideado por el General conventual a base de su voto del día 26 y de otros muchos materiales que recogió en el Concilio después de esa fecha. Prueba de ello sería que dicho escrito sigue ordenadamente la doctrina del voto-compendio del día 26 y contiene la referencia al Obispo portugués más una serie de argumentos y objeciones, que no aparecen en este resumen. Su intención al redactarlo sería tener un trabajo suficientemente amplio sobre la materia, con el fin de conservarlo para sí o para darlo a conocer a los demás.

Por mi parte, entiendo ser un óbice a esta suposición la contextura del escrito, pues va dirigido a los conciliares como pieza

75 CT V. 677, 33ss.

integrante de la controversia tridentina. En la hipótesis descrita no se comprende esa comunicación tan actual con los Padres y teólogos de la Asamblea sinodal, y ese estilo y forma enteramente similares a los de los restantes votos tridentinos, y ese pedir que se cambie la forma de un canon del Decreto de Justificación. Pase que hubiese tenido el General la intención de hacer un tratadito sobre la certeza; pero resulta antinatural que le hubiese dado esa estructura.

Segunda. Fray Buenaventura, previendo ulteriores controversias conciliares acerca del problema de la certeza, habría aprovechado su voto del día 26, añadiéndole en estilo sinodal otras observaciones por él oídas en la augusta Asamblea a partir de esa fecha. El resultado de esta labor habría sido el Documento Segundo, que por falta de ocasión no se leyó en el Concilio.

También es infundada esta suposición, porque, de haber tenido ese propósito el de Costacciaro, hubiese modificado algo el plan y la forma de su voto del día 26 al introducirle en el Documento Segundo, a fin de no verse precisado a decir dos veces la misma cosa delante del mismo auditorio y casi de idéntica manera; y, a pesar de todo, no lo modificó gran cosa, según podemos prudentemente colegirlo de su voto-compendio.

Tercera. Tal vez fué invitado el General por los Legados, después del día 26, a que en un escrito particular expusiese a los conciliares su teoría sobre la certeza de la gracia. Accediendo a esta petición, habría presentado su voto de dicho día algo aumentado con sus ideas sobre la mentalidad de Escoto y con otros datos y referencias conciliares posteriores a esa fecha.

En esta hipótesis se explicaría mejor el estilo de voto sinodal de nuestro escrito; pero no nos consta de esa invitación de los Cardenales Presidentes. Más aún; no es probable esa actitud de los Legados para con un Padre, que en varias ocasiones había desarrollado ampliamente el tema en presencia de los miembros del Concilio.

Cuarta. El Documento contendría el voto del día 26 en toda su extensión y con toda exactitud. Así lo prueban las poderosísimas razones del apartado A. Sin embargo, al margen del voto habría anotado el General todo lo más alguna que otra observa-

ción, referente a lo oído por él en las congregaciones generales después que lo emitió. Mas tarde, en copias del Documento, cuales son las de los Códices G y U, estas notas marginales habrían ido a formar parte del cuerpo del escrito, cosa muy explicable y que ocurre en otras copias. Esto parece lo razonable, pues en todo el examen del escrito no hemos hallado más que una sola referencia —la del Obispo de Oporto— que tiene en su favor motivos serios para que se la considere como posterior al día 26, mientras que todas las restantes alusiones han podido ser registradas como anteriores a ese día.

C. Solución más probable.

Esta cuarta hipótesis u otra de corte similar, por la que se reconozca en el Documento Segundo al voto del día 26, con algunos ligeros retoques si se quiere, es la que se presenta como más conforme con lo que dan los documentos tridentinos [76]. Las pruebas están ya recogidas en los apartados A y B.

Añadamos a esta última apreciación, como nota final de mucha importancia, que debe quedar firmemente asentada, la siguiente conclusión: El Documento Segundo, sea voto del 26 ó tratado posterior, representa el sentir genuino de Fray Buenaventura Pío de Costacciaro tal cual lo expresó en Trento en dicha jornada. Así lo demuestra el paralelismo de los textos transcritos en páginas anteriores. Por eso hay que acudir a este Documento, como a fuente necesaria, cuando se desea estudiar a fondo el pensamiento de los Padres y teólogos tridentinos en el punto de la certeza, y, sobre todo, cuando se quiere investigar la dirección dada a este asunto por los componentes de cierto partido escotista tridentino y, en particular, por el General conventual, uno de sus más destacados elementos.

Para satisfacer a esta necesidad, se edita aquí ese trabajo anotado convenientemente. Y también, porque ese estudio es uno de los más interesantes salidos de la pluma de los conciliares con ocasión de los prolijos debates sobre la tesis de la certeza. Y, necesariamente, así tenía que ser, pues el de Costacciaro fué uno

76 Un breve juicio sobre el origen y naturaleza de nuestro Documento véase en LENNERZ, S. I., l. c., 587s.

de los Padres que con más originalidad, celo y perseverancia lucharon *pro certitudine*.

Como hacer resaltar con agudeza las características del escrito de que tratamos sería cosa de algunas páginas, puesto que está estrechísimamente trabado con lo más íntimo de la controversia conciliar, dejemos la contemplación de ese aspecto para mejor ocasión, a fin de no alargar más estas líneas. Bástenos por el momento, en un ligerísimo esquema, seguir las líneas generales del Documento [77].

Después de exponer la opinión protestante acerca de la certeza de la gracia y de recordar la de los católicos partidarios de la incerteza, define el autor su posición intermedia entre ambos extremos, proclamando la posibilidad de la certeza de fe en el propio estado de gracia en algunos casos particulares solamente, cuales son los del que recibe el bautismo, el martirio o la penitencia sacramental (f. 162^{rv}).

Acto seguido, quiere hacer ver que su posición no contradice a los Doctores escolásticos ni a la Escritura (f. 163^{rv}) y que no corre el riesgo de fomentar la pereza espiritual o la presunción (f. 163^{v}). Afirma, a continuación, que su doctrina no lleva al conocimiento infalible de la propia predestinación o a un conocimiento exageradamente perfecto de Dios, cuya imagen es la gracia (f. 164^{rv}). Discute, asimismo, el caso de la licitud del juramento, que tenga por objeto la afirmación del propio estado de gracia, y el de la posibilidad que tiene un mártir de saber con certeza su propia justificación (f. 164^{v}). Resuelto este punto, dedica largas páginas al de la cantidad y calidad de la displicencia requerida en el que recibe los sacramentos del bautismo y penitencia, y trata de probar que no son tales que no puedan ser percibidas ciertamente por el sujeto que las posee (f. 164^{v}-166^{r}). Esto le lleva al estudio del siguiente silogismo: *Quicunque facit quantum in se est, est certus de sua gratia. Sed iustificatus in*

77 Nota peculiar del Documento Segundo es su pretendido escotismo. Digo pretendido, porque la doctrina en él expuesta no se acomoda plenamente a la enseñanza del Doctor Sutil en la tesis de la certeza. Los defensores de la posibilidad de la certeza de fe en el propio estado de gracia no demuestran bien que Escoto les sea favorable. Y de hecho hubo escotistas tridentinos, franciscanos de gran autoridad, que abogaron por la incerteza, sin creer apartarse por eso del pensamiento de su Maestro. Espero, a su hora, probar en otro trabajo todas estas afirmaciones.

casu baptismi et poenitentiae potest certo scire se fecisse quantum in eo erat. Ergo... Lo más original del escrito se encuentra en los folios que estudian la mayor y menor de ese argumento. El significado del *facere quantum in se est* y el papel que juegan la fe infusa y adquirida en el conocimiento de nuestro estado de gracia son partes muy importantes del Documento (f. 166ʳ-171ʳ). Una vez terminado este examen, pide el cambio del canon 14, acomodándolo a su punto de vista (f. 171ʳ), y pasa, por fin, a responder a una lista de objeciones extraídas de las obras de Escoto en contra de su teoría (f. 171ʳ-173ᵛ).

Sobra decir que, dentro de este sencillísimo esquema, se esconden múltiples variantes y notas personalísimas, que dan gran interés a todo el trabajo del General.

V

Estudio introductorio al Documento Tercero

Las últimas líneas de esta pieza conciliar son muy dignas de ponderarse, porque encierran algunas noticias muy útiles para determinar el autor y época del Documento y para ponernos en la pista de su más íntima naturaleza. Dicen así:

> His itaque, Patres, dictis circa decreti doctrinam, addam me vehementer desiderare ut in publica atque ordinaria synodo huic negocio iustificationis imponatur extrema manus, atque ob id praesertim quia, cum ego, sicut et alii generales, iam iam missurus sim permultos concionatores ad varia Italiae loca, vellem ut ex praescripta formula idem omnes de iustificatione docerent et loquerentur (f. 119ᵛ).

Nótese aquí: primero, que el autor es uno de los Generales de Ordenes Religiosas asistentes al Concilio; segundo, que todo el contenido del párrafo supone que se trata de una actuación conciliar a propósito del Decreto de Justificación; y tercero, que el Documento forma parte de la disputa conciliar sobre la doble justicia, puesto que el *His itaque, Patres, dictis* alude a todo lo precedentemente dicho acerca de este tema,

Que el escrito en cuestión sea voto pronunciado ante la Asamblea tridentina lo demuestran, además del párrafo transcrito, estas otras expresiones de marcado carácter sinodal: *Theologi vero contemplativi... facile nobiscum conciliantur... ut disertissime et plene a multis theologis et R[everendissimis] Patribus in superioribus congregationibus deductum est. Ideo in adducendis eorum dictis et responsionibus non morabor* (f. 118[rv]). *Ad illas auctoritates D. Augustini... satis abunde a Patribus quibusdam responsum est... Non inmorabor ergo hunc sacratissimum senatum in earum solutionibus* (f. 119[v])

Todo lo que antecede convence que el Documento pertenece a la época, en que se debatía con calor en Trento sobre la justicia imputada.

Estudiando concienzudamente las Actas, nos daremos cuenta perfecta de que con el repudio casi universal de la doble justicia en las congregaciones de teólogos menores tenidas en octubre de 1546 [78] y en las juntas generales de Padres, celebradas en noviembre del mismo año durante el estudio de la tercera forma [79], recibió tan duro golpe la doctrina de la doble justicia, que no se disputó más de ese punto en las congregaciones consagradas al examen de la cuarta y quinta forma.

Por otra parte, la controversia de la justicia imputada, como artículo particular, fué cosa exclusiva de las referidas reuniones de octubre y noviembre, según el plan estatuído por los Legados [80].

Luego es obvio que nuestro Documento, obra de un General, sea el dictamen dado en una de las juntas de últimos de noviembre, en las que emitieron sus votos los Generales.

Quién fuese este General no parece negocio de difícil averiguación.

Seripando no pudo ser, porque nuestro escrito, todo entero.

---

78 CT V, 632, 8ss.

79 CT V, 642, 1ss.

80 En tiempo de la segunda forma también se debatió algo acerca de la doble justicia; pero eso se hizo en virtud de la iniciativa particular de algunos conciliares, que se aprovecharon de ciertas frases del Decreto propuesto a discusión para expresar su propio sentir, y no en plan de contestar ampliamente a un artículo individual, presentado a debate por los Cardenales Presidentes, como lo hace el Documento Tercero, el cual es por entero, conforme lo indica su título, una respuesta a una cuestión determinada: "Ad articulum de imputata iustitia".

es una refutación de su teoría de la doble justicia [81]. Los Generales, dominico, menor observante, servita y carmelita, a juzgar por los resúmenes de sus votos, deben también quedar excluídos, porque tales compendios no guardan correspondencia alguna con el contenido del Documento Tercero [82]. En consecuencia, no queda otro autor posible del mismo sino Fray Buenaventura Pío de Costacciaro, General de menores conventuales. De esta suerte, por un camino sencillísimo, encontramos en ese Documento la tercera parte del voto que dicho conciliar pronunció el 24 y 26 de noviembre. Esa tercera parte corresponde al día 26.

Esta conclusión, puesta a prueba en una confrontación del Documento con la tercera parte del voto-compendio de las Actas, donde se resume el discurso que hizo Fray Buenaventura el citado día 26, no sufre mengua, antes bien, recibe una ulterior confirmación, puesto que casi todas las ideas de dicho esquema —alguna de ellas de índole muy particular— se hallan en nuestro escrito. Es verdad que el esquema omite muchos de los conceptos y argumentos del Documento —pues es extremadamente corto—; pero ya sabemos, por lo anotado en otras páginas, el valor nulo de esta dificultad.

Vea el lector el paralelismo entre ambos textos:

VOTO-COMPENDIO [83]	DOCUMENTO TERCERO
26 DE NOVIEMBRE	
Quoad iustitiam imputativam, hoc verbum *imputata* non est novum neque ficticium. *Ps.* [31. 2]; *Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum.* De Abraham: *Imputatum est illi ad iustitiam* etc.	Non ergo est chimericum vocabulum sive nomen istud: imputari. Sic, nec est vanum et absque significato rei hoc, quod est imputare; tantum enim valet, quantum hoc quod dico ordinare, teste *Augustino,* super *Ps.* 31 [1]: *Beati quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata et* [super v. 2]: *Beatus vir, cui non imputavit* etc. (f. 114v).

81 El voto completo de Seripando se halla en CT V, 666, 11ss.
82 Léanse esos resúmenes en CT V, 660, 22ss.; 666, 7ss.; 676, 10ss.
83 CT V, 662, 38ss.

Ab aeterno fuit imputata iustitia Christi peccatoribus.

Sola enim Dei liberalitate... praeordinati sumus ab aeterno ad gratiam quoque finalem, imputataque nobis est ab aeterno iustitia Filii... (f. 116r) [84].

Tenet igitur, quod homo iustus, qui inhaerentem iustitiam habet, non indiget alia iustitiae applicatione, quia illa inhaerens perfecta est et a meritis Christi et misericordia Dei provenit, et cum illa inhaerente iustus per bona opera ab ea provenientia consequi potest vitam aeternam de condigno, quia qui inhaerentem habet, Christum et eius meritum habet.

Si ergo imbuti gratia et operibus frugi meritoriis ad Christi vel Dei tribunal proficiscimur, non video nobis necessariam aliam relationem novam, vel respectum alium novum, ad ipsum Christi meritum Deique bonitatem et misericordiam, cum per superius declarata nobiscum sit et in meritis nostris gratia inhaerens, quae est effectus utriusque, scilicet, bonitatis Dei et Christi... meriti... Nullam igitur censeo aliam ponendam fore iustitiam imputatam (f. 118r).

Confirmor in hac mea sententia de non statuenda supra nova iustitiae applicatione, propterea quia nullus ex doctoribus scholasticis... illam probaverit... sed satis esse censuerint iustitia habituali, ut de condigno quis ad tribunal Dei accedens mereatur vitam aeternam (f. 118v) [85].

Igitur placet decretum in 16 cap. in eo, quod dicitur de iustitia imputativa [86].

84 Frecuente es esta idea en el segundo punto del Documento (f. 115r-116v).

85 Estos conceptos se repiten constantemente en el punto cuarto del Documento (f. 117r-119v).

86 En el Documento Tercero no se da expresamente el "placet" al capítulo 16 del Decreto de Justificación en lo tocante al tema de la justicia imputada. Sin embar-

Otra nueva señal que corrobora ser el de Costacciaro autor del Documento es la preferencia que se da en éste a citas de los grandes teólogos franciscanos, como Alejandro de Halés, San Buenaventura, Ricardo de Mediavilla y, sobre todo, Escoto, en el que tanto fundamentaba sus teorías el General conventual.

Pero hay otro argumento en pro de nuestra conclusión, y es el que se basa en el siguiente testimonio del Documento:

Huius postea informantis gratiae beneficio roborati... possumus, etiam dum peregrinamur a Domino, divinis legibus satisfacere... et ex toto corde Deum diligere super omnia, loquendo de totalitate excludente effectum contrarium, ut dixi in quaestione de gratiae certitudine. Nec obstant multa dicta *D. Augustini*... ut bene inquit... *Scotus,* in 3 [*Sent*]. di[st]. 27 (f. 117ʳ).

Tal modo de hablar es muy característico de Fray Buenaventura, según puede verse en este trozo de su voto original a propósito de la segunda forma:

Quod si alicubi dicat *Augustinus*, impossibile esse iusto mandata implere, debet exponi, quod loquatur quantum ad omnes conditiones, quae exponuntur per illas additiones *toto corde, tota anima, tota mente* etc., quia licet in via iustus possit implere legem, non tamen in ista via potest esse tanta recollectio virium, ut amotis impedimentis voluntas tanto conatu ferri possit, quanto si vires essent unitae, non impeditae [87].

Todavía hay más. En el Documento Segundo (f. 168ʳ y 171ᵛ), examinando el de Costacciaro la cuestión de la certeza de la gracia, presenta una objeción basada en la doctrina de Escoto sobre la *dilectio Dei super omnia,* cita la distinción 27 del libro tercero del Comentario del Doctor Sutil al Libro de las Sentencias, y prepara una solución que concuerda bien con el párrafo poco ha transcrito del Documento Tercero. Esta coincidencia de citas y espíritu en ambos escritos habla mucho en favor de la

ge, siendo ese escrito una clara defensa del contenido del mencionado capítulo, pudo muy bien dar ocasión para que el Secretario escribiese en las Actas lo del "Igitur placet decretum in 16 cap..."

87 CT V, 483, 47ss.

paternidad que he asignado al Tercero, ya que el Segundo es ciertamente del General conventual.

Añádase a la correspondencia ideológica arriba registrada un dato interesante que representa otro motivo más para afianzarnos en reconocer esta paternidad. Acabo de copiar un pasaje del voto original de Fray Buenaventura acerca de la segunda forma. Pues bien; ruego al lector que lea en ese voto la parte en que se discute el problema de la doble justicia [88], y al momento percibirá con toda claridad el paralelismo doctrinal entre dicho voto y el Documento Tercero.

En conclusión, después de todos nuestros razonamientos y como fruto de los mismos, bien podemos sostener que este escrito es la tercera parte del voto emitido por el de Costacciaro el 24 y 26 de noviembre cuando le tocó dictaminar sobre la tercera forma del Decreto y sobre los artículos de la certeza de la gracia y de la doble justicia [89].

No se hace aquí comentario alguno de la doctrina de esa parte, porque es de fácil lectura y de cortas dimensiones. Baste decir que es un trozo interesantísimo de sabor escotista, concebido con lucidez y redactado con personalidad. En sus páginas se respira el ambiente conciliar tan desfavorable a la doble justicia. Por ello, y por formar un todo con los Documentos Primero y Segundo, se hace necesaria su edición, a fin de que los investigadores de asuntos tridentinos tengan reunidas en un mismo lugar las tres partes de la importante y larguísima intervención sinodal de uno de los Padres más dignos de estudio.

---

88 CT V, 481, 3ss.

89 LENNERZ da este brevísimo juicio del Documento Tercero: "Da es mir noch nicht gelungen ist festzustellen, wer der Verfasser dieses Votums ist (offenbar ist er nach den Schulssworten Ordensgeneral) und bei welcher Gelegenheit es abgegeben wurde, habe ich über den Inhalt etwas eingehender berichtet. Vielleicht ist es ein Teil des Votums des *Konventualengenerals* vom 26 November" (l. c. 584).

VI

Texto del Documento Primero

(G. f. 120r-123r; U. f. 50r-54v)

[F. 120r]

En la parte superior del folio dice escrito a lápiz: *P. Laynez* [1].

NOTAE AD DECRETUM DE IUSTIFICATIONE [a]

Diligentius quam potuit a me fieri consideravi decretum postremo propositum [2], summa cura et singulari diligentia elaboratum, et, si vere fateri velim quid sentiam super illo, cogor proculdubio dicere, a me nihil in eo inveniri potuisse, quod non sapientissime positum videretur. Sunt tamen quaedam minuta, quae parvo negocio poterunt coaptari, et ea nunc in medium afferam.

Placet prohemium, tum sua lucida brevitate, tum quia nihil ambiguitatis in eo reperitur [3].

Placet magnopere tota sequens iustificationis narratio in decem et [b] sex capita distributa [4], ipsaque admirabilis methodus, quae, ultra sanam et reconditam doctrinam quam complectitur, gravissime universam rem cum delectatione ponit ob oculos, facitque apertiorem et clariorem.

Placent inde itidem collecti canones [5] ac sapienti iudicio deducti, quibus prorsus tollitur omnis scrupu[lu]s et dubitatio.

Haec tamen sunt quae aliqualem mihi afferunt difficultatem.

---

a NOTAE AD DECRETUM DE IUSTIFICATIONE: *om.* G.; *ad marg. in* U.
b decem et: *om.* G *et* U.

---

1 Ya se ha probado antes que no está bien hecha esta asignación del documento a Laínez. El Códice U no la tiene. Y lo escrito a lápiz en el G es posterior a la copia en él escrita a tinta. Además es de otra mano distinta de la del copista [illegible] *Massirius*.

2 Se refiere a la tercera forma (CT V, 634, 22ss.).

3 CT V, 634, 22ss.

4 CT V, 635, 1ss.

5 CT V, 640, 7ss.

In 3.° [c] cap., in fine, ubi dicitur [6] *sine lavacro regenerationis vel eius voto,* quoniam forte videretur addendum *et sine sacramento poenitentiae vel eius voto,* si diffinitio iustificationis a *Paulo* [7] assignata et hoc loco posita conveniat utrique iustificationi: quae est per baptismum et quae est per poenitentiam. Poenitentia enim transfert de regno tenebrarum et de potestate diaboli in regnum Filii dilectionis suae [8]. Si autem haec descriptio tantum pertineat ad iustificationem quae est per baptismum tollitur ambiguitas ista mea.

In 4.° [d] cap. de iustificatione adultorum, ubi fit mentio de consensu et cooperatione lib[eri] arb[itrii] [9], cuperem pro maiori robore poni etiam ipsum dissentire, quod ab exteris perperam negatur.

In 7.° cap., ubi dicitur *tanquam merita, quibus gratia debeatur, ab ipsa* [f. 120v] *iustificatione excludantur* [10], desiderarem reponi particulam praecedentis decreti, scilicet: *tanquam propria* [e] *merita excludantur* [11], ut approbarentur vel saltem non improbarentur merita de congruo.

In 8. cap., ubi declaratur causa formalis iustificationis, quae est iustitia, est mihi dubium ubi dicitur quod *in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum homo simul accipit per Christum Iesum fidem, spem et charitatem* [12]. Si enim intelligitur hoc fieri in utraque iustificatione per baptismum et per poenitentiam, non video quomodo hoc sit verum, cum in iustificatione per poenitentiam non infundatur nec fides, nec spes, sed tantum charitas. [f]Non enim per quodcunque peccatum mortale perditur fides, sed per haeresim vel infidelitatem duntaxat; spes vero tantum per desperationem; [g] charitas autem, nobilissima omnium virtutum, per

c In 3.°: In 4.° *recte.*
d In 4.°: In 5.° *recte.*
e *propria*: proprie *recte* [CT V, 423, 18].
f *ad marg. in* G *et* U *dicit*: 2a 2e, q. 6, ar. 2; q. 23, ar. 7; *sed rectius notaretur* S. Thom. 1a 2ae, q. 65, art. 4 et 5.
g *ad marg. in* G *et* U *dicit*: 2a 2.e, q. 24, ar. 12.

6 CT V, 635, 31.
7 *Tit* 3, 4ss.
8 *Col* 1, 13.
9 CT V, 635,37s.
10 CT V, 636, 24.
11 CT V, 423, 18. Palabras de la segunda forma del Decreto.
12 CT V, 636, 43s.

quodcunque letale vulnus demeritorie corrumpitur, quia sicut hominis [h], propter suam nobilitatem, discontinuitatem non patitur. Verum tamen [i] est, quod in iustificatione per poenitentiam formantur actus spei et fidei, ubi prius erant deformes; [j] non enim est aliqua virtus simpliciter perfecta sine charitate, quae est forma omnium virtutum, quia omnibus virtutibus formam imponit effective, non quidem essentialiter.

In eodem cap. est mihi difficultas in eadem causa formali, ubi dicitur: *iustificationem in nobis recipientes quisque secundum propriam virtutem et mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult* [13], quoniam videtur attribui quantitas vel maioritas vel minoritas charitatis vel iustitiae ipsi naturae nostrae; quod est contra *D. Thomam*, [in] *Prima* [k] *Secundae*, q. 24, ar. 3, ubi dat totam maioritatem vel augmentum iustitiae seu charitatis propriae causae a qua dependent, videlicet: [l] Spiritui Sancto, et non causae naturali seu virtuti naturali, ut habetur ad *Eph.* 4 [7]: *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Ideo laudarem amoveri illa duo verba, scilicet [f. 121r] *suam propriam,* ut diceret: *secundum virtutem et mensuram, quam* etc. Licet enim voluntas, quae est subiectum ipsius iustitiae, secundum maiorem suum conatum disponatur ad maiorem iustitiam, hoc tamen fit a maiori dono ipsius Spiritus Sancti.

In 9 cap. de certitudine gratiae, cuperem iterum reduci negocium, hoc est, in formam quam habebat in praecedente decreto [14], ut, scilicet, improbaretur ac anathematizaretur opinio haeretica luterana, et ea quae illi convenit et quae videretur suspecta, qualis est illa quae certitudinem ponit in vana fiducia, et quod probaretur et statueretur certitudo probanda, id est, catholica, et quae nullo modo nec favet nec consentit cum ipsa praedicta haeresi. Desiderarem etiam ut cap. istud explicatius et clarius poneretur, remotis illis conditionibus sive determinatio-

h hominis: *videtur aliquid addendum; fortasse* anima.
i Verum tamen: Veruntamen G.
j *ad marg. in G et U notatur*: Ric[hardus a Mediav.], in 2.° [Sent]. di 27, q. 3.
k *Prima*: Secunda *recte*.
l *ad marg. in G et U notatur*: B[onav] in 3 [Sent.]. di. 20, q. 2 et d. 37. *Sed legantur potius loca citata in Bonav. Opera Omnia, X (Ed. Quaracchi*, 1902) 144 a b.

13 CT V, 636, 38s.
14 CT V, 424, 12ss. En la segunda forma del Decreto.

nibus *comuniter, universaliter* et *de lege communi* [15], propter earum amphibologiam. Concionatores enim, ut varii sunt ingenio, sic varie hanc gratiae certitudinem praedicabunt. Et sic semper incertum erit quid certo teneri debeat de gratiae certitudine. Sicque desiderarem canonem decimum quartum [16] huic negocio accommodari; et verba illa de odio et amore [17] forte commodius apponerentur cap. 12 [18] et can. 13 [19], ubi est sermo de magno perseverantiae dono, cum magis intelligatur de finali praedestinatione quam secundum praesentem iustitiam.

Non studio contradicendi, sed ut magis elucescat veritas, dicam duo verba ad ea quae audivi a quibusdam Patribus, omni veneratione dignissimis [m], et, ut credo, secundum quod eis Spiritus suggessit [ab] eis dicta et bono zelo adducta.

In cap. 1 : *servi erant peccati* [20]. Est enim hoc verbum *Pauli* [21], *Ioan*[*nis*] [22] et theologorum in 2 [*Sent.*], d. 19 et 20, de statu primi hominis.

In eodem cap.: *liberum arb*[*itrium*] *minime extinctum est* [23]. Est enim verbum [f. 121ᵛ] *Pauli* [24].

Et ad id quod dictum est in oppositum de aprehensione, quod viatores non apprehendunt, et ideo videbatur debere poni [in 2.° cap.] *invenirent* loco verbi *apprehenderent* [25], respondeo quod differentia est inter apprehendere quod est viatorum et comprehendere quod est beatorum et totaliter apprehendere quod est solius Dei, qui habet intellectum proportionatum suae naturae, ut patet *3 prol.* [n] et alibi saepe.

m dignissimis: dignis U.
n *3 prol.*: *sic in* G *et* U; *quae citatio mihi incognita est.*

15 CT V, 637, 20; 662, 9.
16 CT V, 640, 43s.
17 CT V, 637,20s.
18 CT V, 638, 17ss.
19 CT V, 640, 41s.
20 CT V, 635, 5s. En éste, y en otros pasajes que siguen, el autor defiende algunas expresiones de la tercera forma del Decreto.
21 *Rom* 6, 20.
22 *Io.* 8, 34.
23 CT V, 635, 6.
24 Cf. *Rom* 6, 20. El compendio de las Actas, en el pasaje correspondiente, dice: "...sunt verba *Bernardi*" (CT V, 661, 28). Véase a este respecto S. BERNARDO: *Tractatus de Gratia et Libero Arbitrio*, c. 8, n. 24ss. (ML CLXXXII, 1014s.).
25 CT V, 635, 14. Pudo referirse al Obispo de Bosa, que pidió este cambio (CT V, 646, 14ss.).

In 5 cap. [o] de dispositione, ut fuit a quodam [26] addita particula quaedam de charitate, non video quomodo hoc fieri possit, cum ex additione ista videretur sequi inconveniens [p] ad quod deducebat *R[everendissimus] de Fanense [dioecesi]* [27], videlicet: quod ante iustificationem haberetur iustificatio. Charitas enim infusa est, qua formaliter iusti sumus, qua etiam adepta, complementum habetur iustificationis. Habitibus enim praesentibus, teste *Arist[otele]* [28], cessat motus. Non tamen improbo dilectionem quandam naturalem sive moralem ante iustificationem.

In 8. cap., de causa efficiente, suggillatum fuit [29] illud quod dicitur: *Perinde ac si nos ipsi pro peccatis nostris satisffecissemus, Deus misericors satisfactionem Filii sui pro nobis acceptans* [30]. Dicebatur enim quod nulla est proportio inter Christi merita et nostra. Illa enim Christi merita sunt infinita ex unione ad infinitum suppositum divinum; nostra autem sunt a voluntate finita. Sed respondeo dupliciter: primo, quod minime Christi meritum est infinitum, comparatum etiam ad finem vel ad suppositum Verbi, quia omnes isti respectus erant finiti. Ideo, quomodocunque circunstantionatum, finitum semper erat. Et sic non potuit acceptari nisi pro finitis, quantum erat ex ratione formali sua, licet ex acceptatione divina potuit acceptari pro infinitis.

Secundo respondeo, quod in decreto non fit comparatio meri-

o In 5 cap.: In 6 cap. *recte*.
p inconveniens: conveniens U.

26 Puede ser ésta una referencia al Arzobispo de Sassari (Turritanus), el cual, según el resumen de las Actas, dijo el 20 de noviembre: "Videtur facienda mentio de caritate, ibi post timorem, quae foras mittit timorem" (CT V, 644, 20). Puede también aludir a Jayo, S. I., el cual según las Actas, se expresó así el 24 del mismo mes. "In eodem capite [sexto] *a Deo excitati* etc., addatur aliquid de dilectione" (CT V, 658, 18s.).

27 Pedro Bertano, Obispo de Fano, en su voto del 18 de noviembre, dijo lo siguiente, a juzgar por el esquema de las Actas: "In 6 [capite] *Disponimur autem* etc. haec quae in hoc capite dicitur, non est praeparatio iustificationis, sed est ipsa iustificatio. 7 [caput] contradicit 6 [capiti]: *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur*, quia sequeretur, quod homo iustus ea omnia haberet [ante]quam iustificaretur, quod est falsum" (CT V, 650, 22ss.).

28 Cf. *Magna Moralia A*, 4 (ARISTOTELIS *Opera*. Ed Acad. Regia Borusica. II [Berolini, 1831] 1184 b).

29 Cuatro fueron los Padres que pidieron se retirasen las palabras del capítulo octavo de la tercera forma, que dicen: "perinde ac si nos ipsi pro peccatis nostris satisfecissemus". Tales fueron los Arzobispos de Aix y Armagh, Antonio Filleul y Roberto Vauchop, y los Obispos de Bosa y Ascoli, Baltasar de Heredia, O. P., y Philo Roverella (CT V, 643, 12s., 42; 646, 19ss.; 682, 1s.).

30 CT 636, 32s.

torum [f. 122[r]] Christi, quantum ad excellentiam, ad merita nostra; sed tantum habetur per illam particulam divinae voluntatis, cui placuit imputare nobis merita Christi et nobis applicare quae non erant in nobis formaliter, perinde ac si in nobis formaliter essent et ipsa nosipsi fecissemus, ita quod gratiam nobis primam sic meruerunt, ac si nos propriis meritis meruissemus.

In eodem 8 cap. *quidam Pater* [31] improbat [q] ordinem causarum dicens, causam efficientem debere praeponi [r] causae finali, et non e contrario [32]. Sed, iudicio meo, non videtur faciendum, quoniam si causa efficiens et finalis in proposito coincidunt, ut ipse dixit et bene, non refert si una alteri praeponatur [s]. Sed si debeat fieri ista praecessio [t], consultius est ut finalis praecedat, cum sit ea quae in ratione causae moveat ipsum efficientem ad agendum. Si autem causa finalis debet poni in ista cathena, tanquam causa ponitur et non tanquam effectus, et si sic, de necessitate prius in ordine statui debet, quoniam causalitas eius non est nisi movere efficientem [u] ad agendum. Et si sic, oportet ut praecedat et non sequatur, quia tunc esset causa nullam habens causalitatem. Non enim Deus iustificat impium tanquam [causa] efficiens iustificationis, fine principali et ultimato a quo moveatur gloria Christi nec vita aeterna, loquendo formaliter de actu formali glorioso vel aeternae vitae, sed semetipso Deo fine principali, in quem et propter quem omnia refert et omnia agit. Nihil enim est quod voluntatem vel intellectum divinum movere possit nisi ipsemet Deus, cui voluntas et intellectus perfectissime adaequantur.

q improbat: improbatur G *et* U.
r praeponi: proponi U.
s praeponatur: proponatur U.
t praecessio: processio U.
u efficientem: efficiens G *et* U.

31 Habla el texto del Obispo de Bertinoro (Britonoriensis), Tomás Casello, O. P., el cual pidió en su voto del 22 de noviembre "efficiens causa ponatur in primo loco" (CT V, 682, 11). Así se dice en el sumario de los votos pertenecientes a la controversia de noviembre. Dato que es confirmado también por el de Costacciaro en CT V, 661, 38s. De donde se deduce que hay un *lapsus* en el voto-resumen del britonoriense, cuando se le atribuye haber dicho: "Quoad ordinem causarum, vellet poni finalis in primo loco" (CT V, 657, 38).

32 El capítulo octavo de la tercera forma dice a este respecto: "...cuius iustificationis causae sunt: finalis, gloria Dei et Christi ac vita aeterna; efficiens misericors Deus..." (CT V, 636, 31s.).

[f. 122v] In eodem 8 [cap.], in fine, sugillatum fuit [33] unum verbum, ubi dicitur: *mandata sine charitate recte servari non possunt* [34]. Et fiebat una consequentia: Ergo cum charitate servari possunt [v]. Consequens habebatur pro inconvenienti. Respondeo: Consequentia bona et consequens etiam bonum, quoniam mandata Dei pro statu viae servari possunt, etiam iuxta intentionem praecipientis, quae est ut in charitate serventur, quo fiat ut sic adipiscatur vita aeterna. Ad ipsam enim charitatem potest homo se disponere eamque mereri de congruo, quam regulariter et de potentia ordinata necessitate infallibilitatis Deus negare non potest; qua habita, mandata servantur rite recteque, quantum Deus voluit in via ista servari, videlicet: quantum ad Deum amandum toto corde, tota mente [35], et totalitate quae respicit exclusionem omnis affectus contrarii, sicque quod nihil diligatur supra Deum vel aequaliter ipsi Deo, ut tandem Deum diligat toto corde, qui diligit eum propter se et s u p e r omnia; servari tamen nequeunt divina mandata quantum ad omnes conditiones, quae exponuntur per illas additiones, scilicet: ex toto corde et ex tota a n i m a, sic quod totalitas ista excludat omnem affectum extraneum ac sic Deus ipse dominetur possideatque totum cor, et omnes motus cordis referantur in ipsum Deum cum recollectione omnium virium, amotis imperfectis, quibus impeditur homo ab actibus perfectis, quia non potest esse in ista vita tanta recollectio virium, ut possit voluntas tanto conatu ferri in Deum, quanto posset si vires eius unitae essent et non impeditae. Nec hoc modo praecepit Deus mandatum de dilectione servari, quippe qui nostri status optime noverat imbecillitatem. Et si [f. 123r] deductum consequens esset inconveniens ac recte in ista vita mandata Dei non possent adimpleri, cum ille Pater qui hoc intulit negarit prius

v Et fiebat una ...possunt: *om.* U.

33 La brevedad con que están redactadas las Actas nos hace difícil llegar a saber qué Padre fué el que puso la objeción a que se refiere el texto. Hubo dos Padres, el Cardenal Pacheco y Juan Fonseca, Obispo de Castellamare, que pusieron algún reparo a la frase citada por el autor; pero ninguno de ellos presentó su dificultad en el sentido expresado por nuestro documento (CT V, 643, 5ss.; 646, 33ss.; 881, 50s.).

34 CT V, 637, 7.

35 *Mat* 22, 37.

iustitiam imputatam, de necessitate haberet eandem ponere et fateri. Et hoc etiam est sententia *Augustini*, in Epistola 144 [36]. Mandatum hoc servabitur in patria in adepta gloria, ut servari omnino debet. At in via praeceptum istud datur ut sciamus quomodo per amorem debeamus tendere, et ut nemo se perfectum arbitretur, quousque illam perfectionem fuerit assecutus. *Sanctus* etiam *Tho*[*mas*], *2.ª 2.ᵉ*, q. 24, ar. 8, ponit distinctionem de perfecta dilectione, ut supra, addendo unum membrum; sed *D. Bona*[*ventura*], in 3.º [*Sent.*], d. 27, [art. 2], q. 6, ponit eam bimembrem solum.

In Cano[ne] 7.º de dolore *ob gehennae metum, qui inordinatus non sit* etc. [37], non video quomodo particula illa sugillata fuerit [38], cum *D. Bon*[*aventura*] [39] ponat dolorem ob gehennae metum duplicem esse: unum cum obliquitate actuali; alterum cum obliquitate habituali. Primus est peccatum, quia, si non esset gehennae metus, non desisteret peccare. Secundus non est peccatum, ut ibi habet videri. Timor enim servilis duo dicit: habitum inclinantem ad timendum Deum et [x] punientem eos qui praevaricantur, et servitutem annexam ipsi homini, propter quam est servus peccati. Et si homo, in peccato existens et diaboli servus, timeat poenam gehennae ignis, ac propterea dolet se peccasse, timor iste in peccatore bonus est moraliter; si vero timeat poenam et ideo doleat de peccato [h]ac ratione, quia displicet ut poena infligatur peccato, sic ut odiat poenam et sic iustitiam et tandem Deum punientem, malus est et peccatum mortale.

Et sunt haec, quae mihi videntur dicenda circa decretum.

---

x) et: ut *rectius*.

36 Esta Carta lleva ahora el número 145 (CV XLIV, 266ss.; ML XXXIII, 592ss.).—Consúltese también la obra de SAN AGUSTÍN: *De perfectione iustitiae hominis*, c. 8, n. 19 (CV XLII, 19; XLIV, 300s.).—Sobre la mente agustiniana en este punto, cf. S. BONAVENTURA, *In III Sent.*, dist. 27, art. 2, q. 6 et Conclusio (*Opera Omnia*, III [Ed. Quaracchi, 1887] 613ss.).

37 CT V, 640, 25.

38 Por el sumario de los votos únicamente sabemos que Claudio Jayo, S. I., puso algún reparo al canon séptimo (CT V, 683, 48). Dígase lo mismo, fundándonos en su voto-resumen (CT V, 658, 38s.). Pero el contenido de su observación resulta poco inteligible por el extremado laconismo con que va redactada.

39 *In III Sent.*, dist. 34, pars 2, art. 1, q. 2, Conclusio (O. c., III; 757s.). Habrá notado el lector que en éste y en otros pasajes de sus *Notas al Decreto de Justificación*, el pensamiento de Fray Buenaventura presenta cierta oscuridad, debido, sin duda, a lo conciso de su exposición.

VII

Texto del Documento Segundo

(G. f. 162r-173v; U. f. 80r-92v)

[f. 162r]

AD ARTICULUM DE CERTITUDINE GRATIAE

[1]

[Exordium]

Dum examinabatur aliud decretum super negocio de gratiae certitudine, nunquam explicavi mentem meam, sed tantum obiter dixi, quod ex doctrina Scoti colligebatur haec gratiae certitudo ex principio fidei, ne tanto Doctori anathematizaretur [1]. Nec me poenitet hoc asseruisse. Sic enim [a] in praesenti [b] etiam arbitror asserendum. Nec vidi, nec audivi argumenta ex eius doctrina collecta, contra me adducta, esse tanti ponderis, quin ad ea omnia, in praesentia R[mi] D[omini] Praesidentis a Monte [2], clare ac exacte responderim ex eiusdem Doctoris principiis eiusque enarratorum ac interpretum glossis [3]. Nec postea alias replicas audivi, quas etiam si adductae forent, perquam facile dissolvissem. Nunc autem, quia sententia mea postulatur [c] [4], dicam quid sentio, paratus me corrigi a meliore iudicio huius sacratissimae Synodi. Nollo enim tam pertinaciter amare sententiam meam, quin ad aliam meliorem libenter transeam, meamque statim revocem.

a Sic enim: sic enim *add.* U.
b praesenti: praesentis U.
c postulatur: postulat U.

1 Observación que cuadra muy bien el voto de Fray Buenaventura Pío de Costacciaro sobre la segunda forma del Decreto de Justificación (CT V, 484, 3ss.).
2 Juan María del Monte, Primer Presidente del Concilio.
3 Cf. CT V, 408, 4ss.; 410, 4ss., nota b, nota 1.
4 Después del examen le la segunda forma del Decreto fué el 26 de noviembre el día en que se pidió al de Costacciaro que diese su opinión sobre la certeza de la gracia. Repásese lo dicho en los apartados II y IV de este artículo.

[2]

[SENTENTIAE]

Tres sunt opiniones de gratiae certitudine, quarum duae sunt extremae, tertia vero media; duae universales, una particularis.

Prima, universalis negativa, negans certitudinem gratiae ex principio fidei a quocunque iustificato et in quocunque casu, etiam baptismi, poenitentiae et martyrii; quam non probo, quoniam nimis dura, arcta et difficilis videtur, et retardans animos christianorum a salutari sacramentorum susceptione atque item martyrii [5].

Altera extrema affirmat gratiae certitudinem respectu cuiusque iustificati et non solum in casibus. Et haec [d] duplex est. Quaedam affirmat, ex sola fide [f. 162v] seu fiducia in solam promissionem Dei per verbum Christi, amotis quibuscunque operibus sacramentorumque virtute, gratiae certitudinem, statuitque ut quicunque credit fiduciamque habet in Dei misericordiam eiusque promissionem sibi peccata dimitti ei [e] dimissa sunt, certusque est sibi esse dimissa, nulla habita ratione operum ac dispositionum sive sacramentorum virtutis operisque operati; imo addit, ut quisque tenetur hoc sibi statuere et certo credere. Quam opinionem non solum non probo nec sequor; imo improbo eamque tanquam falsam et haereticam damno, et Ecclesiae catholicae rom[anae] universali adversam [6]. Alia certitudinem affirmat ex principio fidei respectu [f] cuiusque iustificati, non tamen amotis praecedentibus dispositionibus, nec damnata sacramentorum virtute. Et credo quod *Concilium Coloniense* [7] hanc sequatur opinio-

d Et haec: ex hoc U.
e ei: et U.
f respectu: *non clare scriptum est hoc verbum in* G *et* U.

5 Habla el autor de la opinión de muchos conciliares que negaban al justo la posibilidad de llegar a tener, fuera del caso de una revelación particular, certeza de fe de su propio estado de gracia.

6 Condenación de la teoría luterana.

7 Sobre este punto debería dictaminar el Coloniense en la parte séptima, capítulos 1 al 40 (LABBEI-HARDUINUS: *Acta Conciliorum*, IX [Parisiis, 1714] 2002ss.). Pero no encuentro el pasaje citado. Tal vez la fuente, en que leyó el autor, cite como doctrina del Concilio I de Colonia, celebrado en 1536, la del *Enchiridion Christianae Institutionis*, que apareció en 1538 editado en un mismo volumen con las decisiones conci-

nem, quam etiam *plurimi theologi plurimique Patres* [8] exactissime probarunt et susceperunt.

Opinio tertia, particularis et media, statuit gratiae certitudinem ex principio fidei in casibus particularibus duntaxat baptismi fluminis et sanguinis et poenitentiae sacramentalis. Hanc probo et suscipio tanquam catholicam, piam, sanctam et nullam patientem calumniam.

[3]

[SOLVUNTUR QUAEDAM DIFFICULTATES CONTRA TERTIAM SENTENTIAM]

Nec ista opinio lutheranae haeresi convenit, nec eis [g] symbola est; imo recta dyametro cum illa pugnat. Ista enim affirmat opera praecedentia seu dispositionem; illa negat, et vocat nostram dispositionem hypocrisim. Ista ponit quod, per illud quod est facere quantum in nobis est et per principium fidei, habetur talis certitudo; illa negat [f. 163^r] nos posse facere quantum in nobis est, dicens nos tunc peccare mortaliter. Illa negat virtutem operis operati a sacramentis, vocans haereticam sententiam dicere, sacramenta Novae Legis conferre gratiam, vocatque Scotum authorem operis operati haereticum, et simul alios Doc[tores] idem tenentes. Nec istam impugnavit *R^{mus} Roffensis* [9], sed tantum aliam superiorem, huic diametraliter oppositam.

Ista non contradicit Doctoribus a n t i q u i s Alex[andro], Bon[aventurae], Ric[hardo], D. Tho[mae], nec aliis negantibus evidentiae certitudinem, non tamen certitudinem fidei. *Alex[an-*

g eis: ei *rectius*.

lares colonienses. En nuestro punto son interesantes los folios 200^r ss. de la edición veneciana de 1543, que es la que he podido ver. En ellos se muestra el *Enchiridion* muy optimista respecto a la certeza que el justo puede tener de su propia justificación.

8 Entre los tridentinos partidarios de la certeza era corriente afirmar: "Fuera del caso de una revelación especial, puede algún justo en algún caso tener certeza de fe de su propio estado de gracia" (CT V, 526, 11; 530, 42s.; 564, 17s.). Sin embargo hubo algunos que hablaron más universalmente, como si cualquier justo pudiese conocer ciertamente ese estado (CT V, 534, 33ss.; 566, 34ss.; 588, 43; 589, 6; 599, 10; 603, 10s.).

9 Cf. S. IOANNES FISHER: *Assertionis Lutheranae Confutatio*, art. 10ss. (Parisiis, 1545) 124^r ss.

der] enim *de Ales,* in 3 parte [*Summae*], q. 71 [h], ar. 1, 2 et 3, ponit tria membra, nulla mentione facta de quarto, quod est membrum fidei. *Thom*[*as*], *1.a 2.e*, q. 112, ar. 5, eodem modo procedit. Sic *D. Bon*[*aventura*], *in 3* [*Sent.*], di. [i] et 23 [dub.] 4 [10]. *Ric*[*hardus*], in *primo* [*Sent.*], di. 5, 17, q. 5 [j], ponit tantum duo membra: evidentiam scilicet naturalem et revelationem. Item *Ric*[*hardus*], in *secundo* [*Sent.*], di. 28, q. 2 et 3, loquens de lib[ero] arbitrio, negat certitudinem gratiae de lege communi. Idem, in eodem, dist. 3, q. 1, ar. 7; idem dicit, inquiens hoc non esse a nobis scitum, sed creditum. Nullus tamen horum Doctorum negat fidei certitudinem. Aliter dicitur quod non contradicit, quoniam ipsi loquuntur in universum de quocunque iustificato; et secundum istum modum loquendi procedunt [k] omnia argumenta et auctoritates ab eis adductae ex Sacra Scriptura, ut illud *Iob* [9, 21]: *Et si simplex fuero;* et [illud]: *Cum venerit ad me, non videbo eum* [11]; et [illud]: *Delicta quis intelligit?* [12]; et [illud]: *Quis potest hoc dicere: mundum est cor meum?* [13]; et [illud]: *Nescit homo an odio etc* [14]; et [illud]: *Nihil mihi conscius sum* [15].

Aliter respondetur ad omnes illas auctoritates, sicut optime respondebat [f. 163v] Dominus meus *Pighinus* [16], et est responsio *Scoti,* in 4 [*Sent.*], d. 17 [17], ad argumenta principalia.

Ad auctoritatem *Ambrosii* [18]: *Lachrimas Petri lego, satis-*

---

h q. 71: q. 61 *rectius.*
i di.: *sequitur parva lacuna; forte referatur auctor ad* dist. 26, a. 1, q.5.
j di. 5, 17, q. 5: dist. 17, a. 1, q. 5 *rectius.*
k procedunt: produxit U.

---

10 *Opera Omnia,* III (Ed. Quaracchi, 1887) 503ss.; 565ss.
11 *Iob* 9, 11.
12 *Ps* 18, 13.
13 *Prov* 20, 9.
14 *Eccl* 9, 1.
15 *1 Cor* 4, 4.
16 Se trata de Sebastián Pighino, Obispo de Alife, quien dió su parecer sobre el problema de la certeza en la congregación del 20 de noviembre (CT V, 655, 20ss.). En el breve resumen de su voto, conservado en las Actas, falta la respuesta en que se apoya nuestro documento.
17 *Opera Omnia* XVIII (Ed. Vivès, Parisiis, 1894) 510 a -511 b. Siempre se cita a Escoto por esta edición. En este pasaje —el único de toda la distinción 17 que podría aducirse sobre el tema de la certeza— no se hace alusión ni se da respuesta a argumentos *pro incertitudine,* elaborados a base de autoridades escriturísticas.
18 La palabras de San Ambrosio son: "Non invenio quid dixerit [Petrus], invenio quod fleverit; lacrymas eius lego, satisfactionem non lego: sed quod defendi

factionem non lego [respondeo]: Si enim Sancti Patres Iob, Salomon, David et alii ante Legem Evangelicam non habebant certitudinem suae adeptae gratiae, non est mirum, quoniam adhuc non erant instituta sacramenta ista evangelica, ex quorum virtute ac susceptione nunc per principium fidei iustificati eam consequi possunt, sicut est exemplum de peccato Petri et discipulorum infidelitate, quae sola lachrima contritionis deleta sunt absque sacramenti poenitentiae susceptione; nec mirum, quoniam adhuc non erat instituta confessio, sed post resurrectionem eam Dominus iustituit. *Io[an]*. 20 [23]: *Accipite Spiritum Sanctum* etc.

Ista etiam opinio nullo modo convincitur per rationes factas ab *aliquibus theologis et Patribus* [19], videlicet de segnitie ac torpore bene operandi [l] et operum negociatione, quoniam ratio magis est ad oppositum, quia sciens se habere Deum charum per charitatem vel per gratiam esse Deo gratum et acceptum, cum sciat habitum remitti per desinentiam operum vel per contrarium ipsius habitus, quos est peccatum mortale, ferventius operabitur, ne thesaurum gratuitum perdat. Et hoc patet experimento quod unusquisque de seipso experiri potest.

Neque item [convincitur] per rationem de praesumptione ac temeritate. Teste enim *Augustino, super Lucam* cap. 2.° [m] *Ser[m]*, *28*, habentur haec verba [20]: *Praesume de Christi gratia: «Gratia enim salvati estis»* [21], *ait Apostolus. Non ergo hic arrogantia est, sed fides; praedicare quod acceperis non est su-*

l operandi: sperandi U.
m cap. 2°: cap. 1° *recte*.

non potest, ablui potest. Lavent lacrymae delictum quod voce pudor est confiteri" (*Expositio Evangelii secundum Lucam*, l. 10, n. 88: *ML* XV, 1825). Este testimonio ambrosiano lo trae Escoto en su *4 Sent.*, dist. 17, q. unica (*Opera Omnia*, XVIII 503 b), como objeción contra la tesis que sostiene la necesidad de la confesión en el sacramento de la penitencia, y no precisamente para determinar algo en pro o en contra de la posibilidad de la certeza de la gracia. En la respuesta a esta objeción (p. 566 b) nada dice el Doctor Sutil que nos pueda interesar. — Para terminar añadiré que el autor no se muestra lo suficientemente preciso en la respuesta al pasaje de San Ambrosio. Quizá falte alguna expresión en nuestro Documento.

19 A partir de este lugar va el autor exponiendo algunas de las dificultades que contra la tesis *pro certitudine* lanzaron los conciliares tridentinos del bando opuesto al de Fray Buenaventura.

20 *Ser. 84* (alias, *De Verbis Domini 28*) c. 1 (*ML* XXXIX, 1908).

21 *Eph* 2, 8.

perbia, sed devotio. Et sequitur: [f. 164r] *Dic «Pater noster». Bona praesumptio, sed moderata.*

Neque [convincitur per rationem] de timore et tremore operandi salutem. Aliud enim est timere ne amittatur res cara totoque corde dilecta, aliud est dubitare an quis habeat ipsam rem dilectam per charitatem. Haec enim simul stant, videlicet: timere et amare; sed non stant simul certitudo et dubitatio respectu eiusdem.

Neque [convincitur per rationem] de cognitione praedestinationis, quod scilicet gratia datur praedestinatis, ergo praedestinati sciunt se esse praedestinatos; quia non inconvenit praedestinationem sciri [n] a praedestinato secundum praesentem iustitiam, sicut non inconvenit haberi gratiae certitudinem. Non tamen dico aliquem posse scire suam finalem praedestinationem nisi revelatione divina. Et si positus in agone martyrii, et per revelationem divinam certificatus a Deo de sua salute, pro tunc possit esse certus de tali praedestinatione per revelationem, non tamen hoc dico fieri posse per principium fidei; et ideo casus, unde sumitur argumentum, solvit ipsum. Item, si procederet argumentum de principio fidei, adhuc non sequitur intentum suum, quoniam adhuc nesciret suam praedestinationem finalem. Esto quod in agone illo sciret se habere gratiam et inde ad horam moriturum. Posset enim ex sua liberi arbitrii vertibilitate gratiam perdere et non praedestinari.

Neque [convincitur per rationem] de cognitione imaginis [o], cum arguebatur quod gratia est similitudo Dei, ita quod facit animam deificam; ergo qui cognoscit ipsam gratiam, ex consequenti cognoscit similitudinem ipsam, et sic cognoscit terminum similitudinis vel imaginis, qui est Deus. Consequens ultimum est falsissimum, ut dicebatur. Ergo falsum est antecedens, unde sumitur, quod [f. 164v] erat gratiae certitudo. Respondetur enim quod gratia potest dupliciter considerari: et in quantum est una qualitas et forma absoluta de prima specie qualitatis, ubi sunt omnia animi accidentia spiritualia, et sic nullum habet respectum ad Deum, nisi tanquam ad causam efficientem et conservantem, et potest cognosci, non cognito Deo; alio modo, in

n sciri: scire U.
o imaginis: imagi U.

quantum similitudo est ipsius Dei, et sic habet unam relationem annexam ad Deum, non efficientem tantum, sed etiam terminantem relationem ipsam. Et sic fateor non posse cognosci gratiam, quatenus imaginem vel similitudinem Dei, non cognito termino suo, qui est Deus. Ista est doctrina *Scoti* multis in locis, maxime [in] 14 q[uaestione] *Quaestionum Quo*[*d*]*l*[*ibetalium*], versus fi[nem] [22].

Neque item [convincitur per rationem] de iuramento, quo possunt iurare qui habent gratiam. Multa enim licent quae non expediunt. Et ad istam rationem *quidam R[s] Pater* [23] plenissime respondebat.

Neque [convincitur per rationem] de posito in manus infidelium, cui, ut neget fidem Christi, mors proponitur; quia, si dicatur illum certum esse de sua gratia, quaeretur an certitudinem istam habeat ab intrinseco an ab extrinseco; sed non videtur illud extrinsecum esse nisi Deum revelantem, et illud intrinsecum esse praeterquam illuminationem Spiritus Sancti: ergo tantum per revelationem habebitur certitudo illa. Sed respondetur quod habetur certitudo ab intrinseco ex actibus illius intrinsecis [p], quos scit evidenter et experimentaliter habere, et ab extrinseco ex pactione divina, posita in Sacra Scriptura, quam credit lumine fidei non posse in promissis deficere.

p intrinsecis: extrinsecis U.

22 *Opera Omnia*, XXVI, 104 b -106 b; 108 a -110 a. No veo que ponga Escoto en estos pasajes el ejemplo del conocimiento de la gracia en cuanto imagen de Dios. Sin embargo, en ellos se ha inspirado el autor para la formación de su respuesta. Si con acierto, júzguelo el lector por el estudio de la teoría que Escoto desarrolla en los mismos.

23 El gran defensor de la certeza Ambrosio Catarino, Obispo de Minori, en un voto que, a juicio de su principal biógrafo, SCHWEIZER, parece ser de fecha del 22 de noviembre de 1546, responde vibrantemente a la objeción del juramento (*Ambrosius Catharinus Politus 1484-1553) ein Theologe des Reformationszeitalters. Sein Leben und seine Schriften*, en "Reformationsgeschichtliche Studien und Texte" Heft 11 und 12 [Münster i. W., 1920] 260s.) Se trata de una parte de un voto tridentino insertada por CATARINO en su libro *Defensio catholicorum qui pro possibili certitudine praesentis gratiae disseruerunt* (Venetiis, 1547) f. Fiii[v]. — Léase también lo que se dijo en Trento a propósito del Título "De Purgatione Canonica" de las Decretales de Gregorio IX, que trata del juramento (CT V, 405, nota 2; 538, 15ss.; 653, 3s.). Y, sobre todo, véase lo que en pro de la certeza contestó Mazzochi el 21 de octubre a la objeción del juramento (CT V, 500, 7ss.). Todas estas intervenciones tridentinas son anteriores al 26 de noviembre, fecha en que Fray Buenaventura expuso su opinión sobre la certeza.—El Título de las Decretales puede leerse en *RF*. II, 877.

Neque item [convincitur per rationem] de displicentia intensa in adultis baptizandis, quae sciri non potest quanta esse debeat ut per eam, tanquam per sufficientem dispositionem, gratia prima acquiratur. Similiter de accedente ad poenitentiae sacramentum, qui certus de sua gratia esse non potest, propterea quia nescit an habuerit perfectam peccatorum displicentiam [f. 165r], cum requiratur displicentia graduata, punctualis et perfectissima ad gratiae recuperationem, iuxta illud [24]: *Quantum quis gloriatus fuerit in delicto, tantum dabitur ei tormenti et poenae.*

Respondetur, in istis duobus argumentis praesuponi falsum, secundum theologos et praecipue *Scotum, in* 4.° [*Sent.*, dist. 14, q. 4; dist. 17, q. unica] [25] in materia de bapt[ismo] et in materia de poenitentia. Ait enim duplicem viam inveniri ad gratiam acquirendam, videlicet: motum interiorem seu attritionem, et sacramentum baptismi seu poenitentiae confessionis. In prima via, quae est per motum interiorem vel per attritionem, requiritur displicentia graduata, perfecta et intensa, sic ut sit sufficiens tanquam meritum de congruo ad ipsam iustificationem, seu gratiam acquirendam. In altera vero via, quae est per baptismum vel sacramentalem poenitentiam non requiritur nisi non ponere obicem et intentio recipiendi quod Ecclesia intendit dare. Si vero requiratur displicentia tanquam dispositio praevia, non tamen oportet illam esse graduatam, punctalem vel perfectam, sed sufficit quod sit in latitudine remissa, imperfecta, modica, aliqualis vel remissa. Eam enim supplet valor virtusque operati operis sacramentorum. Si enim displicentia illa graduata esset ac intensa, non egeremus sacramentorum susceptione ad gratiam acquirendam, quia per talem displicentiam peccatum remitteretur et gratia infunderetur, cum esset tanquam meritum de congruo sufficiens ad ipsam gratiam. Item, sacramentum non esset via certior et facilior magisque homini possibilis, cuius oppositum ait *Scotus*, 17 d[ist]. 4 [*Sent.*] [26]. Ideo bene inquiunt *Io*[*annes*] *de*

24 Idea muchas veces repetida en los pasajes citados en la nota correspondiente al canon 2218, § 1, del *Codex Iuris Canonici* (Edición romana de 1917). Dicho canon comienza así: "In poenis decernendis servetur aequa proportio cum delicto...".

25 *Opera Omnia*, XVIII, 157 b-158 b, 510 b -511 b.

26 En el segundo pasaje citado en la nota precedente.—Nótese bien el paralelismo existente entre la doctrina de las *dos vías*, tal como va redactada en nuestro Documento y como la concibió DELFINO en el escrito sobre la certeza que, según sabemos, envió a su General (CT XII, 656, 6ss.). Fray Buenaventura parece haberse inspirado en su subordinado, y éste en Escoto.

Bas[solis] [27] et *D. Petrus Tatarus* [28], 14 dist. *4* [*Sent*]., q. 2, conformiter ad Scotum, quod displicentia, quae est attritio, debet esse maxima ut peccatum remittat; ideo via ista [f. 165v] difficilis est ut aliquis sciat se illam habere; sed quod displicentia, si quae requiritur, ad susceptionem sacramentorum, non oportet ut sit intensa, sed sufficit modica, quae postea perficitur per susceptionem sacramentorum. Nec valet dictum in oppositum [q] quod *quidam Pater* [29] ex Scoto adduxit, videlicet: quod debet esse tanta et tam exacta displicentia peccatorum, quanta esset displicentia alicuius rei, quae multum sibi esset cordi; quia Scotus non loquitur de displicentia exacta, sed de diligenti inquisitione et recordatione suorum peccatorum, qualis potest competere fragilitati humanae. Et hoc non semel, sed saepe dixit. Et sic patet quod argumenta de baptismo et confessione non militant adversus opinionem, quam teneo, de gratiae certitudine.

Et quod responsio ista vera sit, experimento probatur. Confessores enim in interrogationibus suis non quaerunt a poenitentibus, an sint perfecte contriti, anque habeant intensissimam displicentiam in gradu intenso, quia nec ipsi debent modo isto interrogare, nec poenitentes vel confitentes possunt certo respondere. Si vero interrogantur, an displiceat eis peccasse suorumque poeniteat peccatorum, possunt, sicut debent, respondere quod poenitet et displicet; et hoc pro comperto dicere possunt.

Nec concludit ratio *Domini Lusitani* [30], dum probabat quemlibet posse scire se habere gratiam per medium fidei. Sic arguebat: Lumen fidei est certius quam lumen naturae; sed per lumen na-

q in oppositum: in opportuno U.

27 JUAN DE BASSOLIS († 1347) es fiel discípulo de Escoto (Cf. DTC II, 475).

28 Tal vez haga alusión el autor a PEDRO TARTARETO, quien, a pesar de no pertenecer a la Orden franciscana, abrió en el siglo XV la serie de comentaristas a Escoto (GRABMANN: *Die Geschichte der katholischen Theologie* [Freiburg i. B., 1933] 104).

29 Seripando, en su voto del 26 y 27 de noviembre de 1546, opuso una objeción a los partidarios de la certeza, que tiene bastante semejanza con la que señala el autor (CT V, 670, 5ss.). Ya se ha discutido este paralelismo en la Introducción al Texto del Documento.—Andrés Navarra, en la congregación del 19 de octubre del mismo año, hizo una leve referencia a la teoría del Doctor Sutil sobre el dolor requerido para el sacramento de la penitencia (CT V, 560, 3ss.).

30 Baltasar Lympo de Moura, O. Carm., Obispo de Oporto propuso el 29 de noviembre de 1546 un argumento, que tiene algunos puntos de contacto con el de nuestro texto (CT V, 677, 33ss.). En la Introducción al Documento se ha comentado esta correspondencia.

turae ex principiis naturalibus quicunque potest elicere quancunque conclusionem scibilem; ergo multo magis per lumen fidei poterit quicunque fidelis elicere conclusionem credibilem; ergo quilibet poterit certificari de sua gratia. Respondetur, quod verum est quemlibet [f. 166r] posse habere ex principio fidei cognitionem certam suae gratiae, servatis aliis necessario requisitis, ut dicam infra.

Ista opinio non contradicit Ecclesiae; imo eam maxime exaltat, dum virtutem sacramentorum, quibus ea utitur, extollit. Et ad illud quod adducitur *De Purgatione Canonica* [31] ex verbo Innocentii [III], et ad illud quod adducitur de *Bulla Leonis* [X] [32], satis fuit responsum a *tribus theologis* et ab *aliquibus Patribus* [33]. Non ergo de facili est sic opinio ista damnanda aut vocanda haeretica.

Hanc ergo [r] opinionem usque in praesentem diem tenui credidique veram; ad quam non adducam eas, quas possem, rationes, nec ullas a theologis et Patribus adductas replicabo. Videor enim mihi taedio affecisse hunc sacratissimum conventum.

[4]

[Cuiusdam syllogismi minorem pro sua sententia defendit auctor] [34]

Sed quia *quidam Pater R^s D[ominus] meus* [35] diebus elapsis dixerat Scotum nunquam probasse propositionem minorem, quae erat nos certo scire fecisse quantum in nobis est; item dixit quod desiderabat audire probationem; item argumentabatur con-

r ergo: primo U.

31 Véase la nota 23 al presente Documento.

32 Errores 10ss. condenados en la Bula *Exsurge* (MSI XXXII, 1052; DB 750ss.).

33 Las Actas conservan una mención del Arzobispo de Sassari relativa a algunos de esos errores (CT V, 452, 6ss.); mas no en el sentido indicado por el autor. Otras referencias, en su brevedad, no nos las han transmitido.

34 Comienza aquí la discusión del siguiente silogismo, en que se apoya el autor: "Quicumque facit quantum est in se, est certus de sua gratia, quae propositio est cognita lumine fidei. Atqui iustus, vel saltem aliquis iustus, potest scire certo in determinatis casibus se fecisse quantum in se fuit. Ergo...".

35 Véase la nota 37. Sin embargo, por solas las Actas, no acierto a determinar el nombre de este Padre.

tra illam minorem; ideo adducam prius Scoti probationem; deinde probabo illam propositionem, etiam ex doctrina eius; postremo solvam [s] duplici solutione argumentum suum.

Probatio *Scoti* in textu talis est [36]: *Potest iustificatus scire se tunc non peccare actualiter peccato interiori vel exteriori, et intendere recipere* [t] *quod Ecclesia intendit in illo sacramento conferre; non sic potest scire se habere attritionem sufficientem, quasi meritum de congruo ad iustificationem*. Et infra sequitur: *Sed ista via suscipiendi sacramentum poenitentiae est magis possibilis homini et certior ad primam gratiam recuperandam*. Ecce ergo probatio minoris ex Scoto.

Probo etiam minorem, quam desiderabat ille R[s] Pater [f. 166[v]], quae etiam a *quibusdam theologis et Patribus* [37] negata fuit, et talis erat: Sed iustificatus in casu baptismi et poenitentiae potest certo scire se fecisse quantum in eo erat. Quia quaero a te, quid sit facere quantum in se est. Si dixeris, sicut debes, est non ponere obicem, tunc habeo intentum, quia non ponere obicem est non peccare actu interiori nec exteriori; quod quilibet de seipso potest manifeste ac certo intelligere, cum actus sit in potestate voluntatis, cui inest illa obliquitas vel privatio, quam formaliter facit peccatum, et homo possit per lib[erum] arbitrium cavere omne peccatum saltem commissionis, id est, non resistere gratiae, sed consentire ac iustificari de congruo.

Si dixeris, quantum in se est, est removere obicem, hoc est, maculam vel reatum remanentem post actum peccandi elicitum removere, hoc nequaquam est verum, quicquid dicat *Gabriel Biel* in *3* [*Sent*]., d. 27, in fi[ne] et in *4* [*Sent*]., d. 14, q. 2 [28], quoniam remotio obicis hoc modo non est opus suscipientis sacra-

s postremo solvam: postremum solum U.
t *recipere*: excipere U.

36 In *IV Sent.*, dist. 17, q. unica (*Opera Omnia* XVIII, 511 a.).
37 Realmente, varios conciliares afirmaron antes del 26 de noviembre que el hombre no puede tener una certeza plena e infalible de haber hecho "quantum in se est" en la disposición previa a la recepción de los sacramentos y en otros casos de justificación por vía extrasacramental, como son aquellos en que interviene la contrición perfecta. Léanse, a este propósito, las intervenciones de Cenomano (CT V, 538, 4ss.), Du Conseil (CT V, 544, 1ss.), Carranza (CT V, 552, 13ss.), Obispos de Castellamare y Lanciano (CT V, 646, 37ss.; 652, 23ss.) y General de la Orden de Predicadores (CT V, 660, 37ss.).
38 La mentalidad de BIEL sobre el tema de la certeza estúdiese en su *II Sent.* dist. 27, dub, 4 et 5.

mentum, sed ipsius Dei, cuius interest removere culpam et reatum peccati, ut patet d. 28 *secundi* [*Sent*]., in *Scoto* [39].

Si dixeris, facere quantum in se est, est ponere aliqua positiva, videlicet: displicentiam peccatorum, propositum non peccandi, intentionem suscipiendi id quod intendit Ecclesia dare, quae omnia non possunt certo cognosci quando quis ea [u] habuerit, probo ista tria posse certitudinaliter cognosci. Quia anima cognoscit intuitive omnes suos actus et operationes; sed ista tria sunt actus ipsius animae, quia voluntatis vel intellectus; ergo sciri possunt et certitudinaliter cognosci. Patet maior. Aliter enim rueret omnis memoria et recordatio praeteritorum [f. 167ʳ], et sic rueret confessio sacramentalis. Item rueret maximum gaudium virginis, quod est recordari nunquam se cecidisse. Deduco omnia ista inconvenientia, quoniam recordatio et memoria necessario requirit actum intuitive visum obiecti intuitive visi. Itaque recordatio immediate est respectu actus intuitive visi [v] tanquam obiecti, ut patet in *4* [*Sent. Scoti*], d. 45, q. 3 [40]. Si ergo destrueretur recordatio, destrueretur sacramentum confessionis, quod fit de peccatis per recordationem quae sunt in memoria, de quibus fit probatio ad confessionem et Eucharistiam, iuxta illud [41]: *Probet autem* etc.; et iuxta illud [42]: *Recogitabo tibi annos meos.* Et ideo, si Paulus recordabatur sui actus, opus fuit ipsum cognovisse suam visionem et intuitionem. Ideo dicebat [43]: *Ante annos quatuordecim* etc. Cum ergo displicentia, propositum, intentio sint actus animae, patet quod certitudinaliter ab ea vel a iustificato sciri poterunt.

Ad argumentum illius R. D[omini] respondeo, cum dicebat: *nemo scit se fecisse quantum in se est,* et probabat hoc modo: *Quoniam facere quantum in se est, est virtus; ergo debet esse circunstantionata circunstantiis moralibus. Sed nullus potest scire quando habet istas circunstantias morales. Ergo nec scire poterit se fecisse quantum in se est.*

---

u ea: eam U.
v visi: nisi U.

---

39 *Opera Omnia,* XIII, 260 b).
40 *Opera Omnia,* XX, 340 b -341 b; 348 a -350 b.
41 *1 Cor* 11, 28.
42 *Is* 38, 15.
43 *2 Cor* 12, 2.

Respondeo, quod falsum est assumptum, loquendo de hoc quod est facere quantum in se est respectu gratiae acquirendae via susceptionis sacramentorum, licet sit forte verum loquendo respectu gratiae acquirendae via attritionis [44], quae difficilis est, non tamen impossibilis. Ad primam enim viam non requiruntur ecclesiastice [sic codex] ex integro et perfecte morales et minus meritoriae. Virtus [f. 167ᵛ] enim sacramentorum supplet defectum et illarum carentiam. Et sat est ut baptizandus et absolvendus faciat quantum in se est, ut supra dictum est.

Respondeo, etiam concessa maiori sua assumpta, quod minor est falsa [scilicet]: quod nos non possumus scire circunstantias ipsas morales. Nam sic periret via ipsi *Ar[istoteli] caeterisque philosophis* [45] docentibus morales virtutes, si nemo potest certo scire se illas experiri; et sic libri ethicorum supervacanei essent, in quibus docentur virtutes perfecte [x] morales et perfecte circunstantionatae.

Patet etiam naturaliter posse cognosci et certo sciri morales circunstantias, quia (ut patet) circunstantiae morales, contrahentes actum naturaliter et in genere bonum ad moralem bonitatem, per eas moraliter bonum, sunt istae, videlicet: obiectum in quod potentia fertur, tempus in quo fit, locus in quo, modus sub quo, finis gratia cuius, et recta ratio qua mediante vel eius dictamine omnia supra dicta eidem actui debeant convenire. Ita quod [y] bonitas ipsa moralis comparatur pulchritudini sive decori, qui consistit in quadam agregatione debitae proportionis eorum quae conveniunt corpori pulchro: magnitudinis, coloris, figurae et omnium respectuum istorum ad corpus et ad se invicem. Sic ipsa bonitas est quasi quidam decor ipsius actus moralis, includens aggregationem debitae proportionis ad circunstantias supra dictas, quibus positis, ponitur actus moralis; et sic est ex causa integra et omnium circunstantiarum integritate, sicut consona[n]tia in cithara ex omnibus chordis ad invicem concordantibus. Exem-

---

x perfecte: perfectae G.
y Ita quod: Itaque *forte rectius*.

---

44 Anteriormente, en la parte de texto correspondiente a la nota 25, ya ha definido el autor cómo entiende el término *attritio*.
45 Cf. CATHREIN, S. I.: *Philosophia moralis* (Friburgi Brisgoviae, 1932) 127ss., n. 172ss.

plum: dare panem indigenti ad [f. 168r] sufficientiam, loco et tempore [z] debitis, et de suo, et propter debitum finem, est actus bonus bonitate morali. Sed omnes istas circunstantias potest quilibet de seipso experiri an certo habeat, ut patet; de poenitentia et suo velle, clarum est; de pane, clarius; de indigente paupere, non dubitat; de loco et tempore convenientibus et quantum sufficit, quis nescit?; an autem propter Deum vel ut pauperi subveniat, qui est finis, quis ignorat? Omnes ergo circunstantiae morales ab homine faciente actum moralem absque dubio intelligi et sciri possunt.

Nec valet quod dicunt *aliqui* [46], quod requiritur in faciente quantum in se est dilectio Dei super omnia, quoniam aut dilectio illa [a] est meritoria [de condigno], aut de congruo; si primo modo, fit in gratia, et sic non pertinet ad facere quantum in se est, quia gratia esset [b] ante gratiam; si secundo modo, sic potest intuitive dilectio illa etiam cognosci, si haberi possit ex puris naturalibus, ut forte vult *Scotus, 27* d[ist]. *3* [*Sent*]. [47].

Nec valet quod requiri dicunt [48] cognitionem intentionis ministri vel ordinis sacerdotalis eius, quia istud non pertinet ad hoc quod est facere quantum in se est ex parte suscipientis; imo, nec est necessaria cognitio ista, quia esto quod minister fuerit haereticus, iudaeus, turca, nec sacerdos; nec habuerit intentionem actualem nec virtualem, adhuc si suscipiens intendat recipere quod intendit Ecclesia et fecerit quantum in se est, crediderítque mi-

z tempore: tempori G *et* U.
a dilectio illa super omnia *add. del.* G.
b esset: est U.

46 Sobre el papel que juega el amor de Dios en la preparación de la justificación, consúltese el trabajo de PREMM: *Das tridentinische "Diligere incipiunt"* (*Sess. 6 Cap. 6*), Graz, 1925.

47 *Opera Omnia*, XV, 367 b -368 b. Escoto concede que puede la naturaleza racional amar a Dios *super omnia* con sus propias fuerzas. Pero nada dice de que ese amor sea un mérito sobrenatural *de congruo* en orden a adquirir la justificación. Este pasaje de Escoto, citado por el de Costacciaro, no es favorable a la certeza. Dice así: "Additur quaedam persuasio Theologica, quia si nullus potest habere actum virtutis perfectum diligendi Deum super omnia ex puris naturalibus, igitur qui inveniret se pronum ad talem actum, posset scire se esse in charitate, quia sine charitate non est talis pronitas. Consequens est falsum; ergo". Todo este párrafo sobre la dilección en el documento de Fray Buenaventura va envuelto en gran oscuridad. Tal vez falta algo en las copias de la Universidad Gregoriana.

48 Un ejemplo de esta objeción, muy corriente entre los partidarios de la incerteza, véase en CT V, 538, 4ss.

nistrum rite dispensasse sacramentum, habet gratiam, et vere salvatur [49].

Nec valet quod dicunt gratiam esse donum Dei et quod reservatur [f. 168v] divinae voluntati, quam nemo certitudinaliter cognoscit; et quod dispositiones et praeparationes nostrae disponunt tantum ad gratiam prout placet divinae voluntati eas acceptare; et quod meritum ideo meritum, quia acceptatum a divina voluntate. Sed quis novit eam, aut quis consiliarius eius fuit? [50] Respondeo quod verum est gratiam Dei donum esse, et opera nostra tantum valere quantum acceptantur a divina voluntate, et meritum ideo meritum quia acceptatum, imo passio Christi ideo meritoria quia acceptata a divina voluntate. Et licet per naturalem rationem et secundum causas naturaliter moventes non possit sciri [c] quando divina voluntas acceptabit opera alicuius facientis quantum in se est, poterit tamen sciri hoc ex divina pactione seu ordinatione, quam pepigit nobiscum, ut facientibus quantum est in nobis semper dabit gratiam; quae ordinatio infallibilis est, quia *fidelis Deus in omnibus verbis suis* [51] et nunquam deest disponentibus se, iuxta illud *Apoc.* 3 [d] [20]: *Si quis aperuerit, intrabo et cocnabo cum illo*, et *Ps.* 80 [e] [11]: *Dilata os tuum, et implebo illud.*

Habeo igitur, sicut mihi videtur, propositionem illam probatam, quae erat minor sillogismi, videlicet: quod homo iustificatus potest scire se fecisse quantum in se est per principium et na-

c sciri: scire U.
d *Apoc.* 3: Apoc. 9 G *et* U.
e *Ps.* 80: Ps. 70 G *et* U.

49 La proposición establecida por el autor en este lugar, entendida a la letra, es inadmisible, pues parece decir que, con tal que el que recibe el sacramento haga todo lo que puede, recibe de hecho la gracia, aunque el ministro no sea sacerdote, ni tenga intención actual o virtual. Posible es que en el texto se haya deslizado algún error de copia; y también que el autor sólo intente afirmar que el que hace cuanto puede en la recepción de los sacramentos no debe preocuparse por su estado de alma, bien seguro de que Dios dirigirá providencialmente las cosas para que la infusión de la gracia en su alma se verifique por los medios instituídos por Dios.—Notemos de paso que la doctrina del General de los conventuales nunca fué tildada en Trento de heterodoxa.

50 *Rom* 11, 34. Objeciones similares a las aquí insertadas pueden verse en ALEJANDRO DE HALÉS: *Summa*, III, q. 61, m. 7, a. 3, § 1.

51 *Ps* 144, 13.

turalem rationem, et loquendo de cognitione evidentiae seu experimentali.

[5]

[PRAEDICTI SYLLOGISMI MAIOR PROBATUR] [52]

Propositio autem maior eiusdem sillogismi erat ista: Quicunque facit quantum in se est, est certus de sua gratia; quae propositio [f] cognita est lumine fidei acquisitae [53], cui tamen non potest subesse falsum, cum fides ipsa habeatur ab universitate Ecclesiae Sacrosanctae, quae non potest fallere nec falli. Ideo eidem propositioni sine haesitatione potest per principium fidei assensus praestari. Et si aliquis dicat quod [f. 169r] ista cognitio, cum sit ex principio fidei, qua credimus praedicanti nobis Sacram [g] Scripturam, quae est doctrina revelata, erit cognitio vel notitia seu certitudo per revelationem, respondeo hoc esse verum; imo, in isto casu, notitia per principium fidei et per revelationem sunt duo membra condistincta, quoniam etsi [h] Sacra Scriptura aliquibus revelata fuit, non tamen omnibus, sed aliquibus per auditum praedicatur [54].

Ex ambabus ergo propositionibus, quarum altera lumine fidei cognita est, altera vero lumine naturali, non sequitur conclusio alia nisi lumine fidei cognita, iuxta canones philosophorum, logicorum et theologorum: quod ex una contingenti particulari negativa identica de iure positivo, altera vero affirmativa universali necessaria de lege naturae formali, sequitur conclusio particularis contingens identica de lege positiva, propterea quia conclusio insequitur debiliorem partem, ne maior unitas [i] colligatur in conclusione quam fuerit seminata in praemissis. Sed cum

f quae propositio: propositio haec U.
g Sacram: doctrinam *add. del.* G.
h etsi: et si G.
i unitas: veritas *rectius.*

52 Alude a la mayor del silogismo enunciado antes en la nota 34.
53 En las páginas que siguen nos dirá el autor lo que entiende por fe adquirida.
54 Niega el autor, respecto a todos los hombres, la revelación inmediata, no la mediata, como aparece claramente en el texto.

notitia fidei sit sine evidentia, notitia vero experimentalis sit cum evidentia, erit debilior pars quae sine evidentia quam ea quae cum evidentia; ideo sequitur certitudo fidei in conclusione [55].

Et quoniam difficile *quam plurimis Patribus* [56] excogitata videtur quaestio [j] quomodo possibile sit ex principio fidei gratiae adeptae certitudinem a iustificato haberi, propterea quia videatur eis maximum sequi inconveniens, imo multa inconvenientia, videlicet: quod [k] crederet iustificatus sic certus eodem gradu certitudinis hoc complexum credibile, quod est, se habere gratiam, quo gradu crederet complexum hoc credibile: Deus est trinus et unus, et alia [f. 169ᵛ] ad essentiam fidei pertinentia; et sic inde sequeretur alterum, quod ille mori teneretur pro hoc, sicut pro illo credibili, quae sunt maxima absurda; respondetur quod, si bene advertissent ad ea quae ego multoties dixeram, iam omnia dubia ista evacuassent. Dico ergo fidem duplicem esse: alteram infusam, quae a Deo immediate donatur, ad quam homo potest naturaliter se disponere, licet eam naturaliter minime possit acquirere. Item, cum divino lumine nitatur, non potest in falsum inclinare, sed semper in verum. Item, per eam non experitur quis se in actum credendi inclinari. Item, per eam solam actum credendi non elicimus, ut est exemplum de baptizato puero et nemori exposito sine instructione christianae legis, qui factus adultus non credet fidei articulis, et tamen in baptismo habuit fidem infusam; sed ratio quia non credat ista est, quia fides illa infusa inclinat ad credendum ea, quae non habent evidentiam ex terminis [57].

Item, fides infusa potest esse una omnium credibilium, non solum eorum quae sunt de essentia fidei, ut sunt articuli, sed omnium aliorum credibilium, quamvis geometricalia et phisicalia et

---

j videtur quaestio: po *add. del.* G.
k quod: quia U.

---

55 Este raciocinio se dejó oir varias veces en el Concilio. Como muestra, léase CT V, 554, 33ss.

56 Una redacción clara de la dificultad excogitada por los conciliares, a que alude el texto, la da el voto del dominico portugués, Gaspar dos Reis (CT V, 598, 14ss.).

57 Tanto en estas elucubraciones sobre la fe infusa, como en las que siguen en los párrafos próximos, ha pretendido el autor adherirse a ESCOTO: *Quaestiones Quodlibetales*, q. 14; *3 Sent.*, dist. 23, q. unica (*Opera Omnia*, XXVI, 8 b -12 b; XV, 7 a -12 a). También se ha inspirado en el tratadito, que por orden suya compuso DELFINO (CT XII, 654, 6ss.).

quantumcunque diversa et alterius rationis introducerentur hic tanquam credibilia. In omnibus enim esset una ratio credendi credibilia talia esse vera quia a Deo sunt revelata. Non enin respicit fides infusa credibilia sub rationibus propriis illorum, sed ea respicit ut revelata sunt a Deo; et eodem habitu quo credit revelantem Deum esse veracem, eodem habitu credit omnia revelata a Deo esse vera; nec assentitur credibilibus illis, nisi per accidens, per hoc scilicet quod assentitur veracitati asserentis. Et isto modo fides non habet certitudinem ex obiecto credibili [f. 170^r], sed ex veracitate testis, scilicet, Dei asserentis. Hic est quod facile cognosci potest fidem esse cum aenigmate ac obscuritate, quia habens fidem non credit articulum esse verum ex evidentia obiecti, sed propter hoc quod assentitur veracitati infundentis et revelantis habitum illum; et ideo in patria [l] cessabit aenigmatica et obscura cognitio per successionem clarae visionis ipsorum obiectorum. Et secundum istum modum dicitur posse sciri hoc credibile, videlicet, iustificatum certo scire se habere gratiam ex principio fidei infusae inclinantis in omne verum credibile, tam ad illud quod est de substantia fidei, quam ad alia extra fidei catholicae naturam, licet non eodem gradu inclinet ad hoc et ad illa.

Altera fides est acquisita, quae per causas naturales acquiri potest, et ex concionantis vel praedicantis verbo auditu apprehenditur, cui praedicanti tanquam veraci testi etiam assentitur et praestatur assensus firmus et certus, et sic certus quod non potest falsificari in eo casu, quando praedicator ille seu instructor est talis quod nec se nec alios fallere potest, aut propter intellectus indefectibilitatem voluntatisque inobliquitatem, qualis est Christus, seu Deus ipse, qui non tantum per revelationem aut infusionem, sed etiam per immediatam motionem causare [m] potest fidem ipsam in nobis, et tunc fides non erit infusa, sed acquisita, ut inquit Scotus. Et etiam in alio casu, quando quis legit Scripturam Sacram, ab Ecclesia sacrosancta catholica approbatam, cui credit et firmum praestat assensum propter veracitatem testis veracis, quae est Ecclesia sic a Spiritu Sancto dictata et regulata, ut minime in his quae sunt fidei fallere pos-

---

l in patria: in praesentia U.
m causare: causarum U.

sit quempiam, aut ipsam falli. Non enim credo quod Scriptura dicit propter veritatem illius credibilis, sed duntaxat propter [f. 170v] veracitatem ipsius Ecclesiae testificantis illud esse verum, ut supra dicebam de fide infusa, nam non credo Evangelio Nicodemi et [n] Nazareorum, esto quod vera sint, quia non credo testimonio illorum, nec crederem Evangelio Ioannis nisi quia Ecclesiae Catholicae credo asserenti Evangelium illud esse Io[annis] et verum. Nec est verum semper fidem acquisitam inclinare in falsum, nec verum ei semper posse subesse falsum, sed frequenter (ut inquit *Scotus* [58]) ei subest verum, ipsaque inclinat in verum, ut patet in duobus casibus, scilicet, Dei moventis et Ecclesiae instruentis. Ideo decipiebantur *illi R[everendissimi] Patres* [59], dum dicebant certitudinem gratiae in iustificato posse falsificari, si per fidem acquisitam habebatur. Ymo, non est maior certitudo per infusam quam per acquisitam.

Item, per acquisitam experimur nos inclinari in actum credendi. Item, per eam solum possumus elicere actum credendi [o], ut est exemplum de iudaeo parvulo inter christianos disciplinato ab infantia sua, non tamen baptizato, qui factus adultus credet sicut christiani credunt, et tamen non habet infusam fidem per baptismum, sed tantum acquisitam.

Cum ergo iustificatus, ab Ecclesia instructus, legat multas auctoritates divini foederis ac promissionis de gratia praestanda ac donanda disponenti se et quantum in se est facienti, ut patet in *Esaia*, in *Hieremia*, in *Ezequiele*, et in *Evangelio Mat[thaei]* [60] saepissime, poterit fide acquisita certo credere auctoritatibus illis testimonio Ecclesiae, et assensus talis erit firmus, certus, indefectibilis et verus, ita quod propositio ista superior cognita erit ab ipso iustificato lumine [f. 171r] fidei acquisitae, quod lumen omnem dubietatem excludit, ut dubietas a fide excludi requiritur.

---

n et: in U.
o Item, per eam solum possumus elicere actum credendi: *om.* U.

---

58 *Quaestiones Quodlibetales*, q. 14 (*Opera Omnia*, XXVI, 11 b -12 b).
59 Como caso particular, entre lo poco que dan las Actas, puede leerse lo que a este respecto dijo el teólogo menor Juan de Udine, O. P., Prior de San Lorenzo de Trento (CT V, 605, 21ss.).
60 Cf. *Is* 55, 6s.; *Ier* 3, 12s.; 18, 8; *Ez* 18, 21, 30ss.; *Mat* 19, 17.

Et quia posset quispiam dubitare in sillogismo superius facto, ubi dicebatur quod ex una credita et altera naturaliter cognita sequebatur conclusio credita sive lumine fidei cognita, propterea quia conclusio sequitur debiliorem partem, et tamen cognitio fidei est certior cognitione naturali propter maiorem veracitatem revelantis seu instruentis et indefectibilitatem eorundem; respondeo quod, licet fides sit certior, non tamen est evidentior. Scientia [p] enim habet rationem cogentem intellectum ut assentiat et in terminis et in principiis complexis; ideoque omnem penitus excludit dubitationem; fides vero non sic, quia non excludit omnem dubitationem, sed eam tantum vincentem et trahentem in oppositum credibilis; ideo notitia fidei sapit naturam debiliorem quam scientia.

[6]

[Canon quidam conciliaris reformari cupit auctor]

Canon decimusquartus [61] de certitudine posset sic formari: *Si quis dixerit renatos et iustificatos teneri ad hoc ut certo credant se esse in gratia Dei, aut iustificatos certo scire se esse in gratia Dei, nisi in aquae sanguinisve baptismo aut poenitentiae susceptione: anathema sit.*

Conclusionem istam iudicio meo habet tenere [q] *Scotus,* in *4.° Sent.,* ex principiis suis, di[st]. 17, ar. [r] [1], q. unica [s], et d[ist]. 14, q. quarta, et q. 2, et in eodem *4.°* [*Sent*]., d[ist]. 1, q. 6, et d[ist]. 4, q. 1, in corpore quaesiti, et d[ist]. 19 eiusdem *Quarti* [*Sent*]., de existentia sacramentorum Novae Legis, et in *3.°* [*Sent*]., d[ist]. 24 contra Henricum, ubi sunt duae rationes

p Scientia: Sententia U.
q tenere: *om. rectius.*
r ar.: *om.* U.
s unica: unide G; unic U.

61 Se refiere al canon 14 de la tercera forma del Decreto, que estaba redactado en la siguiente forma: "Si quis dixerit, omnes renatos et iustificatos teneri ad hoc, ut certo credant, se esse in gratia Dei, aut iustificatos communiter certo scire se esse in gratia Dei: anathema sit" (CT V, 640, 43s.).

contra illud lumen suum medium, quarum altera est sumpta ex *Ar*[*istotele*], *primo Post*[*eriorum*] *contra Plat*[*onem*] dicentem nostrum scire esse quoddam [f. 171ᵛ] reminisci. Item, in 3.º [*Sent*]., d[ist]. 23, in corpore quaesiti [62].

[7]

[Obiectiones ex Scoto petitae solvuntur]

Nec valent ea quae adducta sunt contra me a *quodam theologo* [63] in congregatione theologorum, sicut nec valent adducta a *quodam ex nostratibus* [64], in quadam sua quaestione, ex principiis eiusdem Scoti; quae argumenta miror quomodo ab illis adducta fuerint, cum fuerint omnia multo ante clarissime a me soluta in congregatione universali ante Ill^{mum} et R^{mum} D. meum, D. Praesidentem a Monte [65]. Expedisset magis adducere validas replicas contra meas solutiones; sed eas certe nondum vidi.

Non enim valent quod dicunt et afferunt ex *Scoto* in *primo Sent.*, d[ist]. 17 [66], de actu quem certitudinaliter non experimur, quoniam cognitio ista et certitudo gratiae seu charitatis, quam ibi Scotus negat, est experimentalis et evidentiae, quam nec assero nec probo, nec ibi loquitur Scotus de fidei certitudine.

Nec valet quod adducunt ex *3.º* [*Sent*]., d[ist]. 27 [67], de fide

62 *Opera omnia,* XV, 7 a -27 b; 39 a -43 b (donde alude el autor a Enrique Gandavense y cita a Aristóteles); XVI 222 b -223 a; 282 a -285 b; XVIII, 74 b -76 b; 157 b -158 b; 510 b -511 b; 648 a -651 a.

63 Léase el voto de Andrés Navarra (CT V, 559, 34ss.). En este escrito, haciendo mención de Escoto, rebate uno de los argumentos más acariciados por el General conventual. Sin embargo, no sabemos de cierto que la argumentación de Navarra vaya dirigida directamente contra el General.

64 Si el autor se refiere a algún conciliar, resulta difícil llegar a saber por solas las Actas quién pueda ser. Entre los franciscanos partidarios de la imposibilidad de la certeza de fe del propio estado de gracia encontramos a los Obispos de Canarias y Bitonto (CT V, 648, 25ss.; 654, 27ss.) y a los teólogos menores Ricardo Cenomano, Francisco Salazar, Andrés de Vega y Juan du Conseil (CT V, 633, 1ss.). De ellos, este último citó ciertamente el nombre del Doctor Sutil en su voto sobre la certeza (CT V, 546, 6).

65 Recuérdese lo que se ha dicho en el presente artículo, en la parte introductoria a los documentos en él editados.

66 *Opera omnia,* X, 81 a.

67 *Opera omnia,* XV, 373 b.

infusa, quae non potest demonstrari nobis inesse nisi ex creditis et non demonstrative, quoniam, ut clare patet, loquitur ibi de cognitione naturali ac per demonstrationem, ut supra dictum est; nec loquitur de certitudine per principium fidei; imo eam quae est per principium fidei videtur stabilire et statuere, cum dicat *nisi ex creditis,* ut patet in principio corporis quaestionis.

Nec valet quod adducunt in *3.°* [*Sent*]., d[ist]. 27, ar. 3 [68], in persuasione illa theologica, qua probatur hominem ex naturalibus puris posse Deum diligere super omnia, [t] de pronitate illa ad diligendum sic Deum super omnia, ubi negat hominem scire se esse in charitate, quoniam, ut bene loquitur *D. Lichetus* [69], expositor egregius, loquitur Scotus naturaliter, et non negat [f. 172r] cognitionem et certitudinem charitatis per principium fidei.

Nec valet quod adducunt, ex eadem quaestione eiusdem dist[inctionis] [70], ante solutionem argumentorum principalium, ubi habetur quod non potest probari habitus infusos, fidem, spem et charitatem, nobis inesse, quoniam ipsemet Scotus exponit se per rationem naturalem [u], et concedit quod solum fide habitus illi possunt a nobis cognosci inesse.

Nec valet quod adducunt in *4.°* [*Sent*]., d[ist]. 5, q. 1 [71], in illa congruentia secunda, quae sumitur ex fine, ubi inquit: *Cum enim quasi nullus possit esse certus de bonitate propria, multo magis nec de bonitate alterius.* Loquitur enim de certitudine per rationem naturalem, an quis possit esse certus universaliter se esse bonum, quod ego non dico de quocunque iustificato in universum. Item, ipsemet Scotus, videns difficultatem istam, inquit per notulam distractivam: *quasi nullus*, quia quod [v] in casibus susceptionis sacramentorum aliquis potest esse certus. Et quod ista expositio quadret Scoti opinioni, videatur littera immediate sequens, ubi inquit: *Et si obiicias quod nec modo potest esse certus,*

t super omnia: *aliquid hic vel alibi, in his lineis, deesse videtur.*
u naturalem: loqui *vel quid simile add. videtur.*
v quod: certe *rectius.*

68 *Opera omnia,* XV, 368 b.
69 *Opera omnia,* XV, 370 a.
70 *Opera omnia,* XV, 373 b.
71 *Opera omnia,* XVI, 503 b.

quia nescit dispositionem suam propriam, hoc non obstat, quia satis potest nosse certitudinaliter, sicut requiritur certitudo, quod ipsemet intendit recipere baptismum; et hoc sufficit ex parte eius. Et sequitur, quod non obstat, si non possit esse certus de intentione ministri. Miror autem quod aliqui, volentes impugnare istam responsionem, adducunt ex *Scoto* [x] de caeco supernaturaliter illuminato, naturaliter tamen vidente. Quod ego fateor, sicut fateor de specie intelligibili infusa et concreata vel impressa angelis, Adae, animae Christi, Paulo, tamen naturaliter causante notitiam distinctam; sed non est ad propositum, nec pugnat [f. 172ᵛ] cum responsione mea.

Nec valet quod adducitur in eodem *4.°* [*Sent*]., d[ist]. 4 [72], ad argumenta principalia q[uaestionis] secundae: *Utrum parvuli baptizati recipiant effectum baptismi*, ubi respondendo ad argumentum primum saepe dicitur fidem infusam non posse cognosci nobis inesse; imo sequitur generaliter quod nulla virtus supernaturalis potest probari inesse, quoniam Scotus solvit per conditionem saepe adiectam et inculcatam, videlicet, per rationem naturalem; etiam solvit per aliam conditionem adiectam, videlicet ex actu vel ex conditione actus non potest probari, ut supra dictum est in *primo* [*Sent*]., d[ist]. 17, ad quaestionem dico [73].

Nec valet quod adducitur in eodem *4.°* [*Sent*]., d[ist]. 6, q. 9 [74], de caractere: *Ad q*[*uaestionem*] *dico: Licet caracterem inesse animae non possit probari per rationem naturalem, neque in universali, nec etiam propter finem, neque in particulari ut per experientiam alicuius actus, seu per conditiones* [y] *actus manifestantes talem formam inesse ipsi agenti percipienti actum suum, sicut nec potest probari de gratia vel charitate.* Hoc ipsum argumentum secum fert solutionem, cum aperte dicat loqui de naturali et evidenti conditione et quae est per experientiam.

Nec valet quod adducitur ex eodem [z] [*4.° Sent*]., d[ist]. 9, q. 1, in probatione secundae conclusionis [75], de accedente ad sacra-

---

x *Scoto*: casum *vel quid simile add. videtur; hic Scoti locus mihi incognitus est.*
y *conditiones*: conditionem G *et* U.
z *ex eodem*: ex eadem q. G *et* U.

---

72 *Opera omnia*, XVI, 389 b.
73 Es la cuestión tercera (*Opera omnia*, X, 81 a).
74 *Opera omnia*, XVI, 603 b.
75 *Opera omnia*, XVII, 131 b.

mentum Eucharistiae cum aliquo peccato mortali, de quo non poenituit, quia non recordatus fuit, facta etiam exactissima examinatione peccatorum: an peccet mortaliter communicando; et Scotus tenet quod non, tribus rationibus, in quarum secunda, inquit, non oportere communicantem scire se esse in charitate [f. 173r], tunc enim quilibet exponeret se periculo peccati mortalis. Quoniam respondeo Scotum non dicere, non esse possibile scire se esse in charitate, sed dicit: non oportet; itaque [a] negat necessitatem, non negat possibilitatem certitudinis. Item, secundum quod exposuit interpres eius *D. Petrus Tataretus* [76], allegans D. Bonaventuram, Scotus intelligit de certitudine evidentiae, et non de certitudine fidei.

Nec valet quod adducitur in eadem columna eiusdem quaestionis, in tertia ratione, qua probat eandem conclusionem, ubi dicitur: quia tunc non esset sacramentum viatoris, quia talis certitudo non convenit viatori. Quia respóndebo Scotum nón loqui de certitudine gratiae in ista probatione, sed de certitudine integritatis enumerationis peccatorum, id est, de notitia perfecta et integra omnium peccatorum, quam nemo in statu isto habere potest naturaliter. Et quod ista expositio sit vera, patet ex materia subiecta ipsius Doctoris. Item, *Ioannes de Bas*[*solis*], fidelissimus interpres eius et coaetaneus et discipulus, sic etiam exponit istum passum, ut potest videri in suo *quarto* [*Sent*]., dist. nona.

Nec valet quod adducunt ex *Quo*[*d*]*l.*, [b] q. 14, ar. primo [77], de fide quam nemo potest scire se habere, ubi etiam solvitur auctoritas *Augustini*, ex [libro] *De Trinit*[*ate*], capitulo primo [78], qua probabatur [c] certissima scientia clamanteque conscientia, hominem habentem fidem eam videre ac intueri posse. Quia respondeo Scotum ibi loqui, sicut semper [f. 173v] locutus fuit in illa q[uaestione], de cognitione naturali, quam anima habere

a itaque: ita quod G.
b *Quo*[*d*]*l.*: quol *G et U; alludit ad Quaestiones Quodlibetales.*
c probabatur: probatur U.

76 Consúltese, páginas arriba, la nota 28.
77 *Opera omnia*, XXVI, 11 a, 12 b.
78 *ML* XLII, 1014.

potest in sua naturali dispositione relicta seu perfectione. Et quod hoc sit verum, videatur *Scotus* in fronte illius q[uaestiotionis] 14 [79], qui movet quaestionem sub hac forma: *Utrum scilicet anima, suae perfectioni naturali relicta, possit cognoscere Trinitatem.* Et sic omnia loca, quae adduci possunt contra opinionem meam, facillime dissolvuntur.

Ioannes de Basolis, in *primo* [*Sent*]., d[ist]. ultima, in fine, tenet hanc opinionem: quod in casu martyrii et sacramentorum quis potest esse certus etc. *D. Muritius* [80], Archiepiscopus hibernicus, qui Paduae tot annos publicam theologiam professus est, et tempestate nostra summus scotistarum, idem tenet. *Gabriel Biel,* in *secundo* [d] [*Sent*]., d[ist]. 27 in fine, attribuit expresse hanc opinionem Scoto, et eam impugnat in *quarto* [*Sent*]., dist. 14, q. secunda [81].

---

d in secundo: in tertio G *et* U.

---

79 *Opera omnia,* XXVI, 1 ab.

80 El autor se refiere a Mauricio del Puerto (Fildäus, O'Fihely), O. F. M. Conv. significado escotista, que enseñó durante muchos años en Padua, donde la escuela del Doctor Sutil brillaba en todo su esplendor. En 1506 fué Mauricio elevado al arzobispado de Tuam, en Irlanda. Murió en 1513. Escribió numerosos comentarios a las obras de Escoto y reeditó bastantes de estas últimas (Wadding, O. F. M.: *Scriptores Ordinis Minorum,* [Romae, 1906] 172 b; Sbalarea, O. F. M. Conv.: *Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci,* Pars II [Romae, 1921] 242 a).

81 A este propósito, son instructivas las siguientes palabras de Alfonso de Castro, testigo de vista de los acontecimientos conciliares: "Et multi ex Catholicis, qui in concilio Tridentino volebant defendere certitudinem gratiae, conabantur trahere Scotum in favorem suae sententiae, moti authoritate Gabrielis, qui illud tribuit Scoto" (*Adversus haereses* [Parisiis, 1578] 547).

VIII

Texto del Documento Tercero

(G. f. 114^{r}-119^{v}; U. f. 44^{r}-50^{v})

[f. 114^{r}]

AD ARTICULUM DE IMPUTATA IUSTITIA [1]

Respondeo et, ut brevius et distinctius loquar, pono aliqua puncta:

[1]

[De ratione nominis imputatae iustitiae]

Primum punctum est de ratione nominis imputatae iustitiae: quidnam sibi velit imputari. Falluntur enim hi, qui dixerunt vocem hanc imputationis chymericam, nihilque correspondere sibi a parte rei. Imputari enim passive tantum valet quantum valet ordinari, applicari, commmunicari, et ei aliquid prodesse vel obesse, quod formaliter et per existentiam non invenitur in illo. Sic dicimus parentibus imputari peccata filiorum, cum poenam luere debeant illorum, si dederint occasionem ex eorum negligentia, ut est exemplum Heli Sacerdotis, cui imputata fuere peccata prophanandi templum suorum filiorum Olphi [a] et Phinees, quos non correxerat [2]. Sic Davidi peccatum stuprationis Amon, filii sui [3]. Sic, e contrario, ad meritum imputatum fuit

a Olphi: Ophni *rectius*.

1 El artículo de la justicia imputada fué propuesto a la consideración de los teólogos el día 15 de octubre de 1546 (CT V, 523, 11ss.) y a la de los Padres el 9 de noviembre del mismo año (CT V, 642, 1ss.).

2 *1 Reg* 2, 12ss.

3 *2 Reg* 13, 1ss.

toti populo hebraeorum opus Mardochaei, ut propter ipsum et [b] propter Hester placuerit in oculis ipsius regis Assueri. [4] Sic imputavit Pater coelestis Filio suo Unigenito, Servatori nostro, peccata totius mundi, ut pro eis Patri aliquando satisfaceret, et quae non rapuerat exolveret [5], et perinde puniretur ac si ipse peccata nostra formaliter in se habuisset et commisisset. Unde *attritus est propter scelera nostra, et dolores nostros* et peccata nostra *ipse portavit* [6], et in cruce mundo apparuit in similitudinem hominis peccati [7], *qui tamen peccatum non fecit nec inventus in ore eius est dolus* [8]; ymo, qui solus dicere potuit [9]: *Quis ex vobis arguet me de* [c] *peccato?* Cuius etiam solius haec veraciter vox fuit [10]: *Ego non sum de deorsum, sed de supernis sum.* Cui etiam soli convenit verbum istud per naturam [11]: *Et tenebrae eum non com*[f. 114v]*prehenderunt.* Et aliud [12]: *Et in eo tenebrae non sunt ullae.* Qui, a principio suae conceptionis, propter plenitudinem gratiae intensive et extensive propterque fruitionem et comprehensionem beatificam, peccare non potuit. Portavit ergo Christus D. N. peccata aliorum, sustinendo poenas ordinatas et debitas illis. Et fuit similis hirco illi, de quo legitur in *Leviticis* [16, 20ss.], qui ad collum suum portavit peccata totius populi appensa; similisque fuit sacerdoti Aaron, de quo legitur in *Numeris* [18, 1], qui portavit peccata sanctuarii, et per ipsum purgabatur ecclesia illa; nec tamen hircus, nec sacerdos illa egerunt peccata. Sic [d] nec Christus culpam habuit, qui Spiritu Sancto conceptus fuerat [13]; ei tamen imputata fuerunt ad poenam peccata omnium. Sic, e contrario, meritum eius a Deo Patre coelesti imputatum fuit nobis omnibus, ut tantum nobis prodesset quantum si nos ipsi illud praestitissemus, ut po-

b propter ipsum et: *om.* U.
c de: *om.* G.
d Sic: Hic U.

4 *Esth* 8, 1ss.
5 Cf. *Ps* 68, 5.
6 *Is* 53, 4s.
7 *Rom* 8, 3.
8 *1 Petr* 2, 22.
9 *Io* 8, 46.
10 *Io* 8, 23.
11 *Io* 1, 5.
12 *1 Io* 1, 5.
13 *Luc* 1, 35.

test in exemplo manifestari. Si princeps, propter personam aliquam sibi maxime gratam, reconciliaret in amorem suum populum aut familiam, quae principem ipsum valde offendisset, illam tamen, ratione obsequii a persona sibi grata praestiti, acceptasset ac si familia ipsa obsequium illud ex se ipsa praestitisset.

Non ergo est chimericum vocabulum sive nomen istud: imputari. Sic, nec est vanum et absque significato rei hoc, quod est imputare; tantum enim valet, quantum hoc quod dico ordinare, teste *Augustino* [14] *super Ps.* 31 [1]: *Beati quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata,* et [super v. 2]: *Beatus vir, cui non imputavit* etc. Tunc enim peccatum tegitur, remittitur et non imputatur, cum omnipotens Deus [f. 115^{r}] cuius oculi contemplantur bonos et malos, peccata videre dissimulat et non animadvertit, ut ea ordinet ad poenam condignam. Ordinare ergo ad poenam ipsa peccata est ipsa [e] non remitti, non tegi, non celari, sed imputari. Tantum ergo valet imputare, quantum valet ordinare; sed quomodo et quando iustitia Christi seu meritum nobis seu electis fuerit imputatum, in 2.° puncto sequenti aperietur.

---

e ipsa: ipsam U.

---

14 Dice así San Agustín en sus *Enarrationes in Psalmos,* en el lugar correspondiente a los versículos citados por el autor del Documento: "Et quia totum gratiae eius imputatur, non meritis nostris, *Beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata,* non in quibus non sunt inventa peccata sed quorum tecta sunt peccata. Cooperta sunt peccata, tecta sunt, abolita sunt. Si texit peccata Deus, noluit advertere; si noluit advertere, noluit animadvertere; si noluit animadvertere, noluit punire; si noluit punire, noluit agnoscere, maluit ignoscere... Nec sic intelligatis quod dixit, peccata cooperta sunt, quasi ibi sint et vivant. Tecta ergo peccata quare dixit? Ut non viderentur. Quid enim erat Dei videre peccata, nisi punire peccata? Ut noveris quia hoc est Dei videre peccata, quod punire peccata, quid ei dicitur? *Averte faciem tuam a peccatis meis* (*Psal* 50, 11). Peccata ergo tua non videat, ut te videat". (ML XXXVI, 264) —Según éste y otros pasajes agustinianos, la no imputación de pecados, de que habla el Documento Tercero, no es por parte de Dios un mero no querer ver pecados que existen en el justo y un mero no ordenar esos pecados realmente existentes a la pena debida; es, por el contrario, un no ver pecados que de hecho han desaparecido y, en consecuencia, un no ordenarlos a la pena que merecieron. Esta es la común enseñanza de la tradición patrística. Recuérdese, a este respecto, que los protestantes reconocen que los Santos Padres contradicen la doctrina luterana de la no imputación de pecados realmente existentes en la justificación del hombre (Beraza, S. I.: *De Gratia Christi* [Bilbao, 1929] 633; Lange, S. I.: *De Gratia* [Friburgi Brisgoviae, 1929] 257, nota 1). El autor de nuestro Documento, entendiendo sin duda rectamente la doctrina de San Agustín, no ha recalcado debidamente esa no existencia de los pecados no imputados, poniendo demasiado en relieve que esta no imputación es, por parte de Dios, un disimulo de los mismos y un no ordenarlos a una pena condigna.

[2]

[QUANDO ET QUOMODO IUSTITIA CHRISTI IMPUTATUR]

Secundum punctum, in quo demonstrandum est quando et quomodo iustitia Christi imputata fuerit electis et eis applicata, ordinatumque fuerit ut tantum illis prodesset ac si ipsimet iustitiam ipsam operati fuissent. Et pro notitia clariori dicitur quod Incarnatio Christi non quasi occasio ab aeterno praevisa fuit a Deo, proinde Christus homo, cum sit ipsi Deo fini longe propinquior caeteris hominibus, longe etiam ante alios praedestinatos secundum abyssum multam iudiciorum Dei praevisus praedestinabatur, atque ordine isto, ut dicunt theologi:

Primo enim, Deus intellexit [f] se sub ratione primi et summi boni.

Secundo, intellexit omnes creaturas.

Tertio, per viscera suae misericordiae, praedestinavit electos, quos voluit, ad gratiam et gloriam; circa alios vero ex eadem massa negative se habuit, non praedestinando illos.

Quarto, praevidit omnes casuros aliquando in Adam.

Quinto, statuit de remedio, id est, de morte et *praetioso sanguine quasi agni immaculati et incontaminati Christi* [15], quo in temporis plenitudine redimerentur ii, quos ab origine mundi anteque [g] ipsius constitutionem ad gratiam primam, mox [f. 115[v]] ad gloriam, sua misericordia praedestinaverat.

Igitur Christus homo, una cum caeteris electis, prius praevidebatur ac praedestinabatur ad gratiam et gloriam, quam praevideretur passio ipsius et mors, ut medicina electorum contra lapsum. Egit enim nobiscum Deus quemadmodum medicus cum aegroto; hinc prius de sanitate, statim post de medicina ac remedio cogitavit. Itaque; sicut antea praedestinantur electi, nempe in 3.° signo, quam praevideatur Christi passio, nam de illa in 5.° signo cogitavit Pater, ita tota Trinitas prius praeordinavit prae-

f intellexit: omnes creaturas *add. del.* G.
g anteque: antequam U.

15 *I Petr* I, 19.

destinatos et electos ad gratiam et gloriam finalem, ex animo atque efficaciter, quam praeviderit illam ipsam passionem tanquam medicinam acceptandam pro electis ad gloriam finalem, turpiter quandoque casuris in Adam. Itaque Verbum, quod optime noverat passionem suam offerendam Patri pro electis duntaxat et praedestinatis, idque efficaciter, sic eam pro illis obtulit vi ac energia multa, et odoratus est Dominus ab aeterno odorem illum suavitatis [16]. Tota [h] enim Trinitas passionem illam pro multis electis nempe ab aeterno efficaciter oblatam et pro tempore efficaciter offerandam acceptavit tanquam sacrificium, oblationem vereque holocaustum iustitiarum nostrarum, nam copiosa effundendi sui sanguinis redemptione meruit electis Dei primam illam gratiam inhaerentem, recta [i] ordinantem ad absolutam felicitatem et gloriam, consumationem, patefactionem quoque ianuae coelestis iis qui obdormiunt et moriuntur in Domino [17].

Hinc patet salutis nostrae causam principalem esse solam bonitatem Dei ac misericordiam, totiusque Sanctissimae Trinitatis charitatem ineffabilem. Sola enim Dei liberalitate, qui, ut [f. 116r] *dives in misericordia, propter nimiam charitatem, qua prior dilexit nos* [18], qui etiam oblivisci non potest miserationum suarum, praeordinati sumus ab aeterno ad gratiam quoque finalem, imputataque nobis est ab aeterno iustitia Filii sui sine ullis nostris praecedentibus meritis. Ideo pii omnes nostram salutem Deo ipsi principaliter et maxime acceptam ferunt, eique principaliter nos maxime teneri tanquam illi, qui gratis dedit nobis Filium suum, ut nos a morte liberaret aeterna. Deinde Christo, Servatori nostro, qui sancta sui corporis victima nos alioqui inimicos et natura filios irae reconciliavit Patri [19]. Proinde necessarium [j] semper

h Tota: Totam U.
i recta: recte *rectius*.
j necessarium: necessum G *et* U.

16 Cf. *Eph* 5, 2. Nótese cómo el autor afirma que Cristo ofreció *eficazmente* su Pasión sólo por los elegidos. Con eso, de modo implícito, parece decir que suficientemente la ofreció por todos. Muy otro es el significado de la quinta de las proposiciones de Jansenio, condenadas por Inocencio X (DB 1096). Las ideas sobre la predestinación, vertidas por el autor en todo este apartado, pueden dar lugar a *muchas discusiones y notas,* que omito por brevedad. Vaya, pues, el texto descarnado, en espera de un ulterior comentario.

17 *Apoc* 14, 13.

18 *Eph* 2, 4.

19 Cf. *Rom* 5, 10; *Eph* 2, 3.

habuerunt habentque omnes Sancti, tam Veteris quam Novi Testamenti, orare dicentes [20]: *Respice, Pater, in faciem Christi tui, qui tua bonitate est nobis factus iustitia, redemptio et sanctificatio.*

Neque alio modo poteramus redire in gratiam Deo, a quo exclusi eramus per peccatum; decreverat enim nullo unquam tempore se pacem facturum nobiscum, nisi obsequium quandoque praestaret homo, quod multo sibi gratius esset, quam ingrata fuisset iniuria atque peccatum. Atqui hoc obsequium non poterat praestare humanum genus ex se; totum enim tabificum erat ex tabifico semine perditum de massa perditionis. Iccirco totius Trinitatis consulto et benevolentia datus est nobis Christus, plenissimus charitatis et gratiae [21], qui sua sponte animam suam posuit pro nobis, *factus oboediens usque ad mortem* [22], ut litaret Patri. Et licet in ipso fuerint duae iustitiae, gratia scilicet habitualis in summo, ut supra dictum est, altera actualis, scilicet meritum passionis volitae, in principio suae conceptionis libere acceptatae et in cruce tandem exhibitae [k], [f. 116v] tamen prima tantum ipse iustus fuit, et secunda non indiguit propter primae plenitudinem. Secundam tamen nobis Deus applicavit, comunicavit, ordinavit et ab aeterno imputavit, ut pro tempore convenienti cuilibet electorum prodesset, ac si electi ipsi iustitiam illam in seipsis exhibuissent.

[3]

[Fructus iustitiae Christi nobis imputatae]

Tertium punctum. Per quam actualem iustitiam, seu meritum passionis exhibitae et ab aeterno ordinatae, nos donati sumus gratia habituali inhaerente, diffusa per Spiritum Sanctum in cordibus nostris [23]; dono [l], quo grati sumus ipsi Deo, per quod etiam

k exhibitae: exhibitam U.
l dono: donum G *et* U.

20 *Ps* 83, 10; *1 Cor* 1, 30.
21 *Io* 1, 14.
22 *Philip* 2, 8.
23 *Rom* 5, 5.

reconciliati sumus [24], ut filii et haeredes, cohaeredes autem Christi [25]; sicque de plenitudine gratiae Christi suscepimus gratiam pro gratia [26], quoniam iustitia sua facta est nostra, dum per illam meruit nobis gratiam inhaerentem, qua iusti sumus et dicimur [27]; benedixitque Pater in Christo Ecclesiam suam omni benedictione spirituali [28], deque suis thesauris datum illud optimum et donum perfectum, ut inquit *Iacobus* [1, 17], gratiae scilicet gratum facientis nostris mentibus inhaerentis, abunde supeditavit idem luminum Pater, cuius perfecta semper et absoluta sunt opera [29].

Nec mihi obiiciat quispiam, nos esse vasa fictilia [30]; ideo nec gratiam perfectam habere, nec legi Dei satisfacere valere. Nam id verum est, si naturam inspiciamus secundum quam conditi sumus ex limo terrae; sed si gratiam et Spiritum Sanctum inhabitantem introspiciamus, iam sanctificati, recreati et reformati secundum imaginem illius qui creavit nos [31], non amplius lutei ac testacei sumus, imo aurei et praeciosa vasa in honorem sanctificata; quin potius coelestia, praeparata Deo ad omne opus perfectum, ut inquit *Apostolus* [32]. Non est ergo [m] [f. 117r] ut credamus gratiam ipsam, quam Christus meruit nobis diminutam seu imperfectam fuisse, sed perfectam, ut decet statum istum.

[4]

[Reiicitur duplex iustitia]

Quartum punctum. Huius postea informantis gratiae beneficio roborati, non amplius inutiles, sed frugi et prudentes servi possumus etiam dum peregrinamur a Domino [33], divinis legi-

m est ergo: ergo est U.

24 Cf. *Rom* 5, 10.
25 *Rom* 8, 17.
26 *Io* 1, 16.
27 *1 Io* 3, 1.
28 *Eph* 1, 3.
29 Cf. *Deut* 32, 4.
30 *2 Cor* 4, 7.
31 Cf. *Col* 3, 10.
32 *Eph* 4, 13ss.
33 *2 Cor* 5, 6.

bus satisfacere, etiam iuxta intentionem praecipientis, et ex toto corde Deum diligere super omnia, loquendo de totalitate excludente affectum contrarium, ut dixi in quaestione de gratiae certitudine [34].

Nec obstant multa dicta *D. Augustini,* quae videntur dicere oppositum, sed de facto huic expositioni non repugnant, ut bene inquit *D. Bon*[*aventura*] [35] et *Scotus,* in 3 [*Sent*]., di[st]. 27 [36]. Nam pius omnia potest in eo, qui illum confortat [37].

Gratia ergo inhaerente, qua iusti sumus, in eam dignitatem evehimur, ut intima huius roris divini aspersione fecundati [38], eos fructus faciamus, ea opera iugiter operemur, quibus de condigno (ut aiunt) debeatur vita aeterna; idque non operum dignitate, seu natura, sed beneficio acceptantis Dei, et quatenus Christi merito innituntur, et a nobis fide Spiritus Sancti donatis [n] proficiscuntur; nec opes modo magnae, sed duo etiam minuta unius viduae [39] et calix aquae frigidae [40] expectant mercedem suam, imo et sua centupla, in Patris domo [41] et in aeternis maximeque dilectis tabernaculis, in quibus multa et copiosa est sanctorum merces.

Pulchra profecto et admiranda cathena, quam Spiritus nexuit Sanctus et indissolubilibus vinculis compaginavit; pulcherrimus item funiculus triplex [42], imo quadruplex, qui non tantum difficile, sed impossibile rumpitur, nempe: bonitatis Dei, virtu-[f. 117v]tis meriti ac iustitiae Christi, gratiae item inhaerentis vel gratum facientis et operum quoque, quae meritoria appellamus.

---

n donatis: donantis *fortasse rectius.*

---

34 Véase en el Documento Segundo la parte de texto correspondiente a los folios 168r y 171v. Lo cual confirma ser *el mismo* el autor del Documento Segundo y del Tercero. Esa persona no puede ser otra que el General de menores conventuales, pues el autor del Segundo es ciertamente dicho General.

35 *3 Sent.,* dist. 27, art. 2, q. 5 et 6. Léanse en el texto y notas de la edición de Quaracchi, III, 611ss., las alusiones al Doctor de Hipona.

36 *Opera omnia,* XV, 354ss.

37 *Philip* 4, 13.

38 *Misa de Pentecostés.* Postcommunio.

39 *Marc* 12, 42.

40 *Mat* 10, 42.

41 *Mat* 19, 29.

42 *Eccl* 4, 12.

Merito enim Christi, a Dei bonitate ac misericordia ordinato et praeviso, pie atque humiliter accedentibus in regenerationis lavacro [43] et poenitentiae sacramento gratia gratum faciens divinitus instillatur, quae mentibus nostris infusa et torpore [o] nescia prosilit ad opus, quod postea secundum gratiam, non secundum debitum, nisi ex foedere iureque iurando, admirabili circulo reddit in Deum, et vicissim etc. Propterea non obscuratur, sed illustratur beneficium Christi et divina item bonitas. Cum enim possit solus glorificare, adeo tamen beneficus est et liberalis, ut a capite Christo, tanquam a capite in barbam etc., et deinceps in oram vestimenti [44] in sua etiam membra diffundat merita gratiae et gloriae, dignificans (ut ita dicam) humanam naturam gratia et spiritu Christi, ut sancte atque humiliter cum Paulo in Christo superbiat et glorificetur in Domino [45].

Sic [p] semper, iuxta verbum promissionis suae nobiscum, est Christus vere puppis et prora, vere Alpha et omega, principium et finis [46] iustitiae nostrae. Praeveniens enim pios in benedictionibus dulcedinis [47] sui favoris, incipit sine nobis, sed per nos tanquam eius cooperatores prosequitur, ut tandem sine nobis donum ipsum perseverantiae sua nobis gratia largiatur.

Deus igitur, de nostra salute cogitans, ubi previdit nos aliquando casuros in Adam, medicinam quoque nostri lapsus praevidit, atque ab aeterno, non pro aeterno, applicavit atque imputavit hoc modo: quoniam per [q] Christi mortem suavem sibi ab aeterno placatus, electis suis pro tempore infundit gratiam gratum facientem, inhaerentem nostris [f. 118^r] visceribus; interna enim et non externa, propria et non aliena iustitia iusti sumus, qua perficientes sanctificationem ambulamus digne Deo [48]. Hoc ergo modo imputatur, id est, prodest nobis meritum et

o torpore: torpere G.
p Sic: Sicut U.
q per: pro U.

43 Cf. *Tit* 3, 5.
44 *Ps* 132, 2.
45 *Rom* 5, 11; *1 Cor* 1, 31; *Philip* 3, 3.
46 *Apoc* 1, 8.
47 *Ps* 20, 4.
48 *Col* 1, 10.

iustitia Christi, quoniam si passio Christi praevisa, exhibita iam et ab aeterno acceptata, et nobis divina voluntate ordinata et imputata non fuisset, charitas Dei nunquam diffusa fuisset in cordibus per Spiritum Sanctum [49].

Cum igitur gratia inhaerens separetur nunquam a Dei bonitate, a qua dependet in creari et conservari, sicut radii solis dependent a sole, nec etiam separetur a Christo tanquam instrumento divinitati coniuncto, atque opera meritoria nostra habeant suum esse formale meritorii ab ipsa gratia inhaerente ab ipsaque divina [r] acceptatione, nunquam poterunt in nobis reperiri sine respectu ad bonitatem Dei et Christi meritum, vel ad imputatam iustitiam.

Si ergo imbuti gratia et operibus frugi meritoriis ad Christi vel Dei tribunal proficiscimur, non video nobis necessariam aliam relationem novam, vel respectum alium novum, ad ipsum Christi meritum Deique bonitatem et misericordiam, cum per superius declarata nobiscum sit et in meritis nostris gratia inhaerens, quae est effectus utriusque, scilicet, bonitatis Dei et Christi, Servatoris nostri, meriti sive iustitiae, a quibus dependet in esse et in conservari, ut in exemplo de lumine ex sole iam patuit.

Nullam igitur censeo aliam ponendam fore iustitiam imputatam.

Theologi vero contemplativi, qui videntur eam statuere, facile nobiscum conciliantur, ut *D. Aug*[*ustinus*], *D. Bernar*[*dus*], ut disertissime et plene a *multis theologis et R*[*everendissimis*] *Patribus* in superioribus congregationibus [f. 118v] deductum est [50]. Ideo in adducendis eorum dictis et responsionibus non morabor.

Confirmor in hac mea sententia de non statuenda supra dicta nova [s] iustitiae applicatione, propterea quia nullus ex doctoribus scholasticis, quem ego legerim, illam probaverit et posuerit,

r divina: *om.* U.
s nova: institutio *add.* U.

49 *Rom* 5, 5.
50 Consúltese el *Index nominum et rerum* de las Actas, en las palabras "Augustinus" y "Bernardus" (CT V, 1054s. Léanse las citas correspondientes a las páginas 523-679).

neque verbum ullum de ipsa fecerit, cum de modo intrandi et adipiscendi vitam beatam locuti sunt; sed satis esse censuerint iustitia habituali, ut de condigno quis ad tribunal Dei accedens mereatur vitam aeternam, ut *D. Thom*[*as*] bene declarat [in] *Prima Secundae*, q. 114, ar. 1.°, 2.°, 3.°, sed maxime ar. 3; ubi vult vitam aeternam reddi a Deo secundum iudicium iustitiae et tanquam merces (*Secunda ad Thim*. 4 [8]), loquendo tamen de operibus meritoriis, quatenus procedunt ex gratia Spiritus Sancti, et non ut procedunt ex libero nostro arbitrio [51].

Ex valore enim gratiae homo consors factus est divinae naturae [52] et in filium Dei adoptatur, cui ipso iure adoptionis haereditas debetur. *Rom*. 8 [16]: *Si filii, et haeredes*. Et licet non sit aequalitas mercedis ad meritum operum nostrorum et ad gratiam ipsam in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Similiter Spiritus Sanctus per gratiam inhabitat hominem et sufficiens causa est vitae aeternae, qui et est pignus haereditatis nostrae. *Secunda Cor*. 1 [22].

Scotus idem dicit in *primo* [*Sent*]., d[ist]. 17, q. de charitate creata, et in 17 q. *Quo*[*d*]*l*., et in *Secundo* [*Sent*]., d[ist]. 6 et 7.ª [53], et alibi saepe, ubi inquit quod actus meritorius est [t] actus liberae voluntatis voluntarie elicitus, in charitate factus ex inclinatione charitatis, a divina voluntate acceptatus, praemiabilis beatitudine. Ecce quomodo praemium beatitudinis datur operantibus [u] in Dei gratia ex [f. 119ʳ] eiusdem gratiae [v] inclinatione sine aliqua nova imputata iustitia.

D. Bon[*aventura*] in 3.° [*Sent*]., d[ist]. 29, q. 1, ar. 2 et 3, et q. 2, ar. 1 et 2.° [54], ubi fit mentio de merito quod consistit in

t est: alibi saepe, ubi inquit quod actus meritorius est *add*. U.
u operantibus: optantibus U.
v gratiae: gratia U.

51 Cf. S. THOMAM: *Epistola II ad Timotheum*, c. 4, lect. 2 (*Opera omnia*, [Parmae, 1862] XIII, 640s.).

52 *2 Petr* 1, 4.

53 *Opera omnia*, X, 73 a ss.; XXVI, 205 a ss.; XII, 388 a, 355 a.

54 La distinción 29 del *In 3 Sent*. de SAN BUENAVENTURA tiene sólo un artículo. Por eso creo que hay algún error en la cita. Sin embargo, la doctrina señalada por el autor puede leerse en otros pasajes del Doctor Seráfico, verbigracia: en el *In 2 Sent*., dist. 27, art. 2, q. 3; dist. 29, art. 1, q. 2 (*Opera omnia*. Ed. Quaracchi, II, 667s; 697ss.).

voluntate gratiae subiecta et in radice charitatis, nulla facta mentione de iustitia imputativa; in *2* [*Sent*]., d[ist]. 27, q. 2, de augmento gratiae; q. 3, de complemento gratiae, id est, vita aeterna, per totum pulchre disputatur materia de meritis de congruo et condigno, ubi solvuntur omnia argumenta, quae fiunt in oppositum, scilicet: de improportionabilitate et inaequabilitate praemii ad opera nostra, et de debito omnium operum ipsius Dei pro beneficio creationis, et de gratia quae est vita aeterna, et quia Deus non est debitor, quia omnia intelliguntur per respectum ad voluntatem nostram, sicut intelligitur dictum *Apostoli* [55]: *Non sunt condignae passiones* etc., et per respectum ad actus nostros consideratos iure naturae, quia considerata [x] quoad respectum quem habent ad gratiam inhaerentem et ad Dei promissionem liberalem, de condigno merentur vitam aeternam.

Alex[*ander*] *de Ales,* in 3 parte [*Summae*], q. 16, ar. 1, ubi ponit meritum quinque modis, et quando loquitur proprie de meritis vitae aeternae ponit duntaxat lib[erum] arbitrium et gratiam inhaerentem, nihilque de iustitia imputata loquitur. Idem, in eadem tertia parte, q. 69, ar. 2, ad secundum [56], clarius et magis ad propositum loquitur, et ponit in merente vitam aeternam tria duntaxat: primum movens ad opera meritoria, gratiam increatam videlicet vel Spiritum Sanctum; eperans proximum ad hoc, id est, gratiam creatam vel gratum facientem; et liberum arb[itrium] cooperans, nulla facta mentione de iustitia ista noviter imputata.

Richardus, in *2.º* [*Sent*]., d[ist]. 24, q. sequnda, loquens de primo homine, qui potest de condigno mereri vitam aeternam per gratiam inhaerentem. Et in eodem 2.º d[ist]. 27 q, 3 [f. 119ᵛ], ubi movet quaesitum in forma: *Utrum de condigno possit quis mereri vitam aeternam,* resolvit sententialiter illud idem, quod inquit *D. Thom*[*as*], *Prima Secundae,* ut supra. Omnesque alii theologi [y] scholastici, uniformiter loquentes de meritis, concludunt

x considerata: consideratos *fortasse rectius.*
y theologi: *om.* U.

55 *Rom* 8, 18.
56 La doctrina aquí mencionada se encuentra en la tercera parte de la *Summa*, q. 61, membrum 5, art. 2, § 1, ad secundum.

gratiam inhaerentem solam sufficere ad hoc quod voluntas creata, a divina illuminatione illustrata, possit opus bonum meritorium facere, et per illud consequi vitam aeternam, nulla habita consideratione imputatae iustitiae.

Ad illas auctoritates *D. Augustini, Bernar*[*di*], et aliorum, ex quibus videbatur statuenda ista nova imputata iustitia, satis abunde a *Patribus quibusdam* [57] responsum est; nec video rationes *Calvini, De Institutione* [z] *Christiana*, c. 6, nec rationes *Buceri*, in prolog[o] *Epistolae ad Rom*[*anos* esse] multi ponderis, sicut nec auctoritates, quae a *Melanctone* adducuntur in *Confessione Augustana* et in sua *Apologia* [58] pro [a] ipsa eorum iustitia statuenda. Non inmorabor ergo hunc sacratissimum senatum in earum solutionibus.

His itaque, Patres, dictis circa ipsam decreti doctrinam, addam me vehementer desiderare ut in publica atque ordinaria synodo huic negocio iustificationis imponatur extrema manus, atque ob id praesertim quia cum ego, sicut et alii generales, iam iam missurus sim permultos concionatores ad varia Italiae loca, vellem ut ex praescripta formula idem omnes de iustificatione docerent et loquerentur.

z *Institutione*: iustitia U.
a pro: per U.

57 Repásese la nota 50 del presente Documento.
58 MÜLLER, *Die Symbolischen Bücher* (Gütersloh, 1907) 39 b. 86 ss.

ARTICULO III

UNA "SUMMA" ANONIMA TRIDENTINA SOBRE LA CERTEZA DE LA GRACIA

(Octubre y noviembre de 1546)

SUMARIO.—I. *Los llamados "tratados conciliares"*. — II. *Valor, propiedades, método y contenido de la Suma.*—III. *Texto del Documento.*

I

Los llamados "Tratados Conciliares"

Cuando la *Societas Goerresiana* intentó publicar de modo crítico y definitivo los documentos tridentinos, hizo una clasificación muy bien pensada de todo ese material e inmediatamente la adoptó para su edición.

Cuatro son los grupos de materias en esa edición colosal. La primera se dedica a *Diarios,* la segunda a *Actas,* la tercera a *Cartas* y la cuarta a los que en ella se denominan *Tratados.*

La razón de insertar estos últimos en dicha colección la expone Vicente Schweitzer en los prolegómenos al primer tomo de tratados con estas palabras:

De tractatuum ad synodum Tridentinam spectantium collectione diariis, actis, epistolis conciliaribus addenda viris in Societate Goerresiana doctrina pollentibus ab initio constiterat. Non pauca enim in innumeris codicibus exstant monumenta, quae cum ad nullam illarum classium partem pertineant, haud parvi tamen fuerunt momenti ad concilii res gerendas vel sunt ad gestas illustrandas. Huiusmodi sunt libelli ad praeparandum concilium editi; consultationes vel sententiae de quibusdam quaestionibus in concilio disputandis, quae partim ante concilium a conciliaribus

scribebantur, vel durante ipso concilio a viris doctis extra concilium eius praesidentibus vel quibusdam patribus proponebantur; denique librorum a novatoribus contra dogmata ecclesiastica editorum confutationes fideique catholicae adsertiones [1].

En esta cita puede ver también el lector cuál debe ser el asunto de los escritos elegidos para formar parte de los tomos de tratados.

En mi producción sobre el tema tridentino no he podido ofrecer a los amantes de las cosas del Concilio diarios ó cartas, pues todos los documentos editados en ella pertenecen al grupo de votos, que indudablemente hubiesen sido aprovechados por Ehses de haberlos conocido. Tampoco he editado hasta la fecha tratado alguno. Pero, afortunadamente, hoy puedo hacerlo, pues encuentro en los Códices de la Gregoriana un escrito interesante que no es propiamente voto y reune todas las condiciones requeridas para ser considerado como tratado. Y debe ser conocido y publicado, por las razones que a continuación verá el lector.

II

Valor, propiedades, método y contenido de la Suma

El escrito de que ahora tratamos es un estudio de síntesis, según lo indica su mismo título, que dice así: *Summa sententiarum theologorum extra Concilium in eorum generalibus congregationibus super certitudine gratiae pro parte affirmativa.* Se halla en los Códices G (f. 176^{r}-192^{r}) y U (f. 94^{r}-106^{v}) y es esta la primera vez que se entrega a la imprenta.

Oportuno, en verdad, y hecho muy a tiempo resulta el hallazgo de esta *Suma*, en virtud del dato curioso que voy a señalar.

En 1930 editó Schweitzer un documento del *Cod. Barb. 882* (f. 32^{r}-38^{v}) de la Biblioteca Vaticana, que lleva por rótulo: *De certitudine gratiae*. Es obra de autor desconocido, y su fondo no es otra cosa que un compendio de los pareceres de los teólogos tridentinos, adversarios de la tesis que sostiene la posibilidad

1 CT XII, p. XV, 1ss.

de la certeza de fe en el propio estado de gracia en determinados casos, aun sin intervención de una revelación especial [2].

En este trabajo se recogen las diversas clases de argumentos, elaborados por los componentes de dicho partido conciliar con el apoyo de la Escritura, Padres y antiguos escolásticos y de la razón teológica. Además, se exponen brevemente algunas de las pruebas dadas por varios de esos teólogos, cuyos nombres se citan al margen del manuscrito y son los siguientes: Pedro Sarra y Francisco Herrera —ambos del clero secular español—, Jerónimo de Azambuja, Jorge de Santiago y Gaspar dos Reis —los tres dominicos portugueses, enviados al Concilio por el rey lusitano—, Bartolomé Carranza, O.P., teólogo imperial, y Juan de Udine, O. P., Prior de San Lorenzo de Trento.

Supuestos estos antecedentes, con la edición de nuestra *Suma* tiene ya el lector en su mano otro resumen de las opiniones del bando contrario, o sea, de los partidarios de las tesis *pro certitudine,* logrando así poseer dos síntesis opuestas y trabajadas en el siglo XVI por personas que vieron los documentos originales y nos legaron trozos de votos, que por desgracia yacen [illegible] ignorados en su texto íntegro. Ciertamente se sirvieron de esos votos para redactar sus respectivos trabajos, que en buena parte representan una transcripción casi literal de porciones muy interesantes de los dictámenes de los conciliares.

Ambos sumistas son doctos en teología, conocedores de la controversia tridentina sobre la certeza de la gracia —nada me extrañaría que fueran conciliares activos o testigos, al menos en parte, de lo ocurrido en Trento— y, al mismo tiempo, acérrimos defensores cada uno por su parte de la tesis, cuyo compendio redactaron.

Con esto dicho se está que me es desconocido el autor de la *Suma,* a pesar de las diligencias puestas para aclarar el punto de la paternidad de este curioso e instructivo escrito.

Tocante al material encerrado en la *Suma*, hay que reconocer en ésta, lo primero de todo, una falta de adaptación al título, pues al rotularla *Summa sententiarum theologorum extra Concilium* parece el autor haberse valido únicamente de votos de

---

2 CT XII, 693, 29-703, 5. Este documento se conserva también en la Biblioteca Vallicelliana de Roma, *Cod. k. 36,* f. 121^r-134^v.

los teólogos menores, y con todo inserta en su composición párrafos escogidos de los votos de dos Padres, a saber, de los pronunciados por los Generales conventual y carmelita. Sin embargo, justo es confesar que la mayor parte de las citas son de teólogos, como puede comprobarlo cualquiera en las notas al Texto del Documento. En ellas van consignados los nombres de los siguientes consultores tridentinos: Juan Bautista de Montecalvo, Francisco Visdomini, Felipe Braschi y Julio Magnani de Piacenza, todos ellos conventuales; Vicente Lunell y Ludovico Vitriari, observantes; Vicente de Leone y Nicolás Taborel, carmelitas; Lorenzo Mazzochi, servita, y los clérigos seculares Gentian Hervet, Martín Ayala y Andrés Navarra, estos dos últimos del clero hispano.

La causa de la inserción de textos y citas de aquellos dos Padres podría alguno explicarla con visos de probabilidad por las siguientes reflexiones. Es innegable, según aparece en dichas notas, que el sumista ha aprovechado mucho, aunque no exclusivamente, los documentos sobre la certeza encerrados en los Códices G y U, sobre todo los votos de Buenaventura Pío de Costacciaro y Gentian Hervet. Ahora bien; en esos manuscritos se contienen los mencionados votos de ambos Generales, con la particularidad de que ninguno de esos documentos lleva en los Códices el nombre de sus autores. Por lo cual es justo sospechar que el sumista los creyese de teólogos y, en virtud de esta creencia, los introdujese en su *Suma*. Equivocaciones similares las han tenido aun personas que asistieron al Concilio.

Por lo que respecta a la veracidad del sumista, se observa que es cuidadoso y fiel transmisor del contenido de los documentos originales, sin que esto quiera decir que en todos los casos haya estado acertado, máxime cuando, dejando la transcripción de aquéllos, se puso a resumir en poquísimo espacio lo que tal o cual conciliar amplificó con mucha más holgura. Así se desprende del trabajo de búsqueda de fuentes hecho en mis notas, donde se aprecia que el autor, hablando en general, emplea con esmero los votos que posee en autógrafo o en copia.

Antes de pasar adelante, se impone una aclaración. La labor de investigación de fuentes ha sido larga y penosa, porque el compositor de la *Suma* jamás apunta nombre alguno de los tri-

dentinos de cuyos votos se sirve. Debido a esta dificultad, no siempre ha obtenido éxito pleno mi trabajo de inquisición de fuentes, aunque, a decir verdad, ha podido dar con una parte considerable de las mismas. Estas las he hallado en los códices G y U, y en los documentos editados por Ehses en las Actas del Concilio. Después de todo, quedan algunos trozos de la *Suma,* cuyas fuentes difícilmente se encontrarán, por ser éstas probabilísimamente votos que reposan todavía inéditos e ignorados en los archivos.

El uso de los votos en la *Suma,* según acaba de indicarse, es diverso. Unas veces copia el sumista a la letra largos o cortos pasajes de ellos; otras transcribe las citas casi literalmente, con ligerísimas omisiones o añadiduras o con cambios puramente verbales; y otras, finalmente, compendia el material sinodal con más o menos amplitud.

Sabemos ya que se ha encontrado exacto el contenido de la *Suma* en toda aquella extensión de su texto, cuyas fuentes conocemos. Pues bien; esto da derecho a pensar lo mismo de lo restante del escrito y —lo que es más— a creer razonablemente que los manuscritos de la Gregoriana nos proporcionan en ese resto el texto original o, por lo menos, el resumen de pasajes de votos conciliares desconocidos hasta el presente. De esta suerte la *Suma* subsana, de algún modo, la pérdida o el abandono de estos documentos tridentinos; y sólo por este motivo, aunque no hubiera ningún otro, su edición resulta no solamente cosa curiosa, sino además útil y aun necesaria.

Dentro de la fidelidad que caracteriza al trabajo del sumista, es preciso advertir un aspecto subjetivo, que, aunque en cierta manera parece desvirtuar algo la objetividad de su obra, en realidad la da coherencia y solidez y, en consecuencia, la presta un mérito nada despreciable. Al escribir esto, me refiero al método de alinear los elementos de los votos tridentinos conforme a un plan previamente concebido por el autor de la *Suma.* Así, por ejemplo, él divide su trabajo en cuatro partes principales. La primera de ellas comprende el estado de la cuestión y la determinación precisa de la tesis sostenida por el bando tridentino que se manifestó *pro certitudine,* tesis que se reduce a la posibilidad que algunos tienen en ciertos casos, verbigracia, cuando reciben el

bautismo de agua o el de sangre o la penitencia sacramental, de tener certeza de fe de su propio estado de gracia (f. 176r-177r); la segunda recoge argumentos de razón teólogica en favor de esta opinión (f. 177r-183v); reune la tercera pruebas favorables sacadas de la Sagrada Escritura y Santos Padres (f. 183v-188r); y resuelve la cuarta las objeciones contra la proposición establecida (f. 188r-192r).

Supuesto este esquema general —sencillo, en verdad, y muy conforme con la costumbre de los tratadistas teólogos y con los usos de los conciliares de Trento—, pasa el *sumista* a una ulterior y personal división de las partes, que no hay por qué señalar en este lugar, pues no se quiere hacer aquí un resumen de un compendio; y es en estas subpartes donde aprovecha los documentos que posee para llenarlas con los trozos que él estima más relevantes de los votos sinodales.

En este modo de proceder, lo subjetivo de la *Summa*, o sea, su organización esquelética era un recurso necesario, de no haberse decidido el autor a la ingrata y prosaica tarea de ofrecernos un farragoso amontonamiento de textos, enfilados uno detrás de otro sin unidad y cohesión.

Es verdad que, entrando por esta vía, corría el peligro de ser menos objetivo; pero esa dificultad podía ser descartada, derramando fielmente en cada división el contenido genuino de los documentos oficiales. Esto es, precisamente, lo que intentó, aunque ello le obligaba a un conocimiento más perfecto de las fuentes.

De todo lo dicho brota el valor específico de nuestra *Suma*.

Lo expuesto hasta ahora en alabanza de ésta no debe valer para afirmar que esa síntesis sea acabada. Sencillamente hablando, no lo es ni cuantitativa ni cualitativamente.

En efecto; del gran número de nociones sobre el concepto de certeza y sus divisiones emitidas en el recinto conciliar, apenas se ha elegido alguna que otra para incrustrarla en la *Suma*, lo cual constituye indudablemente un defecto importante, ya que una buena parte de las diferencias entre los miembros de la Asamblea tridentina en el problema de la certeza tuvo su origen en la variedad de ideología terminológica relativa al concepto de *certeza de fe* y a otras nociones afines. Verdad es que tampoco los conciliares aquilataron, como lo hubiésemos deseado, el concepto y di-

visiones de la certeza, ni se distinguieron por su precisión y claridad desde este punto de vista —cosa explicable, dada la dificultad intrínseca de la materia y la insuficiente elaboración de esas ideas filosóficas en la ciencia de edades pretéritas—; pero ni siquiera de lo dicho en Trento se da cuenta suficiente en la *Suma*.

Asimismo es incompleto el capítulo de pruebas, cuyo número, por más que parezca y sea respetable, pudo haber sido amplificado con nuevos argumentos basados en la Escritura, en los Padres y en los grandes escolásticos, máxime en Escoto.

Parecido inconveniente podría ponerse al capítulo de objeciones, muy inspirado en Gentian Hervet y muy susceptible de aumento, tomando por punto de partida la multitud de pruebas con que los tridentinos del bando *pro incertitudine* defendieron su posición teológica.

Las precedentes advertencias, que a primera vista parecen juzgar únicamente de la deficiente extensión de la *Suma*, la alcanzan también en su formalidad cualitativa, no llevada a su plena madurez, porque el autor no acertó siempre a seleccionar los mejores argumentos y las expresiones más adecuadas de los conciliares, a lo cual hay que añadir que a veces no conectó con toda exactitud y limpieza, dentro de algunos de los párrafos, los diferentes elementos y frases de los votos que empleó para su síntesis.

Con lo dicho queda en su justo medio la valoración de este compendio, el único que hasta ahora se conoce sobre el tema que aborda y muy útil al investigador que pretenda hacerse con una idea de conjunto acerca del complicado problema de la certeza de la gracia en los conciliares tridentinos, en su aspecto afirmativo.

Hoy en día, la técnica metodológica hace fáciles los resúmenes de controversias, si no se pide más que una alineación de pruebas objetivamente presentadas. Un fichero escrupulosamente cuidado bastaría para eso. Pero en la *Suma* hay más; hay trabazón entre sus partes, hay apropiación y sistemática disposición de las fuentes, y, lo que vale más, informando a este armónico conjunto, hay textos sinodales, alguno de los cuales nos eran hasta ahora desconocidos.

Las imperfecciones señaladas deben servir de lección para hacer las amplificaciones convenientes; y el método que los investi-

gadores tridentinos deben seguir, cuando intenten dar una visión perfecta del debate sobre la certeza, tendrá que ser sintético, para lo cual hay un buen comienzo tanto en la *Suma* aquí editada *pro certitudine*, como en la publicada por Schweitzer *pro incertitudine*.

Vea, a continuación, el lector nuestra *Suma*.

III

Texto del Documento

(G. f. 176r-192r; U. f. 94r-106v)

[f.176r]

SUMMA SENTENTIARUM THEOLOGORUM EXTRA CONCILIUM IN EORUM GENERALIBUS CONGREGATIONIBUS [1] SUPER CERTITUDINE GRATIAE PRO PARTE AFFIRMATIVA [2]

[1]

[SENTENTIAE]

Quaestio erat an aliquis possit esse certus habere Dei Opt[imi] gratiam pro statu isto secundum praesentem iustitiam [3]. Cui quaestioni respondere cupiens, primo tres adducam opiniones ut clarius innotescat quam sequamur.

---

1 Las palabras "extra Concilium" parecen aludir a los congregaciones que los teólogos menores celebraron desde el 15 al 26 de octubre de 1546. CT V, 523,17-633, 10. Eran juntas de mera consulta y precedían a las deliberaciones decisivas de los Padres, llamadas estrictamente "congregaciones generales". De estas últimas no puede decirse rectamente que se tuviesen "extra Concilium". De hecho el autor de la *Summa* inserta en ella abundantes trozos de los votos emitidos por los teólogos en sus reuniones de octubre. Y no faltan algunos pasajes de lo que dijo algún Padre en las congregaciones de noviembre del mismo año. En concreto, casi todo lo que se dice en el primer apartado, que he intitulado "Sententiae", está tomado del General conventual, Fray Buenaventura Pío de Costacciaro. Véase en el artículo precedente el Texto del Documento Segundo, apartado 2 "SENTENTIAE".

2 En CT V, 632, 31ss. se da la lista de los teólogos tridentinos, que fueron favorables a la tesis de la posibilidad de la certeza de fe en el propio estado de gracia.

3 Esta cuestión va registrada en CT. V, 523, 18ss.

Prima enim opinio fuit universalis negativa, nullum asserens posse, etiam in quocunque casu, in hac mortali vita esse certum gratiam Dei consequutum fuisse. Quam opinionem non sequimur. Haec enim magis hominem ad desperationem quam ad Dei Opt[imi] misericordiam inducit; sicque conscientiam hominum vexat ut nullo unquam tempore quiescat. Quae, si vera esset, christianus aliquis agens animam [sic codex], de peccatis dolens, poenitentiae sacramento suffultus, nihi mali cogitans, post sacramenti Eucharistiae aliorumque sacramentorum devotam susceptionem adhuc dubius, desperationi magis quam saluti proximus esset [4].

Altera opinio huic opposita, quae [a] vult hominem quemcunque iustificatum de sua, quam adeptus est, gratia certum esse. Quae opinio bipartita est. Quaedam enim affirmat ex sola fide seu fiducia in solam promissionem Dei per verbum Christi, amotis quibuscunque operibus sacramentorumque virtute, gratiae certitudinem, statuitque ut [b] quicunque credit fiduciamque habet in [f. 176v] Dei Opt[imi] misericordiam eiusque promissionem sibi peccata remitti, ei dimissa sunt, certusque est sibi esse dimissa, nulla habita ratione operum ac dispositionum seu sacramentorum virtutisque operis operati. Imo addit, quemcunque teneri hoc sibi statuere et certo credere. Quam opinionem ceu [c] falsam et impiam damnamus.

Alia certitudinem affirmat ex principio fidei respectu cuiuscunque iustificati, non tamen amotis praecedentibus dispositionibus, nec damnata sacramentorum virtute; quam opinionem *Concilii Coloniensis* [5] esse reor, sicut et *multi Patres* [6] eandem suscipientes arbitrantur.

Tertia tamen est opinio particularis et media, quam sequimur, quae in casibus particularibus baptismi videlicet fluminis et sanguinis poenitentiaeque sacramentalis, certitudinem gratiae ex

a quae: quam U.
b ut: quod *rectius*.
c ceu: seu U.

4 La última parte de este párrafo está tomada, en cuanto al sentido, del voto de JUAN BAUTISTA DE MONTECALVO, O. F. M. CONV. CT V, 534, 9-13.

5 Léase la nota 7 al Texto del Documento Segundo, en el artículo anterior.

6 Véase la nota 8 al Texto del Documento Segundo en el artículo precedente.

principio fidei statuit. Ne tamen putes hanc opinionem cum lutherana haeresi convenire [d]; quinimo, ad invicem pugnant. Nostra enim opera praecedentia seu dispositiones ponit, quae illa negat, dispositionem huiusmodi hypochrisim appellans. Nostra ponit quod, per hoc quod est facere quantum in nobis est et per principium fidei, habetur talis certitudo; illa autem negat, asserens nos tunc peccare mortaliter quando facimus quantum in nobis est, virtutem operis operati et sacramenta Novae Legis conferre gratiam negat, illosque qui talia affirmant haereticos appellat.

Quod autem opinio nostra sit vera et ab omnibus [f. 177r] amplectenda, primo rationibus, postmodum Sacrae Scripturae et Sanctorum auctoritatibus probabitur, deinde ad obiecta, si quae fuerint, et ad auctoritates in contrarium respondere conabimur.

[2]

[Tertia sententia probatur rationibus]

Quantum ad primum fit talis ratio. Quicunque adultus, vitam veterem relinquens, non ficta fide in Christum credit, Christi iustitiam efficaciter sitiens, sacramentum baptismi suscipit, est certus de gratia, quam consequitur. Sed ethnicus in casu est huiusmodi. Ergo est certus de gratia.

Minor huius sillogismi est evidens et nota, quia accedenti ad baptismum non est necessaria determinata contritio vel dolor vehemens de peccatis; sed satis est quod ea utcunque detestetur, modo veterem statum deserat et novam vitam capiat, ex doctrina *Sancti Ambrosii* exponentis illud [*Epist. ad*] *Rom.* 11 [29] [e]: *Sine poenitentia enim sunt dona et vocatio. Verum*, inquit [7], *est*

d convenire: conveniri U.
e *Rom.* 11: Rom. 12 G *et* U.

7 *Comm. in Epist. ad Rom.*, c. 11 (ML XVII, 154). El menor observante Ludovico Vitriari, en su voto del 20 de octubre, empleó este mismo testimonio en idéntico sentido probativo. CT V, 570, 40ss. con la nota correspondiente. Nótese bien que ni Vitriari ni el autor de la *Summa* ven en el texto ambrosiano una negación absoluta de todo dolor en los preámbulos del bautismo.

quia gratia Dei in baptismo non requirit gemitum aut planctum aut opus aliquod, nisi sola in corde professione [8].

Ratio etiam est, quia tunc nostra prima iustificatio et adoptio penderet ex nostro labore tanquam ex causa, sicque non gratis admitteremur, sed ex operibus.

Patet etiam, quia ad effectum baptismi consequendum non semper est necessaria exterior aquae ablutio, puta quando haberi non potest baptizator et, si haberi [f] potest, non vult vel fallaciter operatur; nisi enim ita esset, fallax esset [g] et vana distinctio [f. 177v] illa de triplici baptismo a veteri Ecclesia celebrata, cum dari non posset eventus in quo quis baptizaretur fluminis [h] baptismo. Additur quod scholastici concedunt Cornelium, de quo in *Actis Apostolorum* [10, 1ss.] fit mentio, fuisse iustificatum ante baptismum Petri [9].

Probatur etiam, quia venienti ad baptismum non requiritur fides perfecta, sed sufficit qualiscunque, modo non sit ficta. Alias non vocarentur Apostoli *modicae fidei* [10], nec dicerent: *Adauge nobis fidem* [11], nec alius proclamaret: *Credo, Domine, adiuva incredulitatem meam* [12], nec diceret Paulus ad *Rom* [14, 1] [i]: *infirmum in fide suscipite*, nec desiderasset romanis fidei confirmationem [13].

Minor istius silogismi vera est et evidens. Illi enim ethnico est evidens quod relinquit peccatum, quod displicet sibi de vita veteri, sicut de quacunque alia displicentia; de fide etiam, sicut potest experiri quod opinatur aliquid; de desiderio efficaci bap-

f haberi: habere G *et* U.
g esset: *om.* U.
h fluminis: flaminis *rectius.*
i *Rom.*: Gal G *et* U.

8 La manera de argumentar que se observa en esta parte de la *Summa* fué corriente en un grupo de tridentinos del bando *pro certitudine*. Véase, a modo de ejemplo, el pasaje citado de VITRIARI y la prueba alegada por el observante español VICENTE LUNELL. CT V, 526, 10ss.

9 Sobre el estado de alma de Cornelio hablaron algunos conciliares. Cf. CT V, 296, 34ss.; 319, 24ss. En las Actas no encuentro citado el caso de Cornelio en las controversias de octubre y noviembre. Los pasajes registrados en la presente nota son anteriores a esas disputas.

10 *Mat* 8, 26.

11 *Luc* 17, 5.

12 *Marc* 9, 23.

13 *Rom* 1, 12s.

tismi [j] Christi etiam [k], sicut potest [l] experiri se optare aliquid. Nec ista requiruntur in gradu determinato, ut supposuimus. Ergo etc.

Maior autem sillogismi est credita et ex fide nota: *Qui crediderit et baptizatus* etc. [14].

Item receptum est apud scholasticos quod facienti quod in se est Deus nullo modo deest sua gratia. Sed illi constat quod facit quod in se est. Ergo certus est de gratia. Aut enim facere quod in se est est facere aliquem actum vel nullum; si aliquem, illum potest [f. 178r] experiri; si nullum, illam privationem potest etiam clare cognoscere [15].

Ad hoc facit *Augustinus, Omelia Quinta de necessitate poenitentiae,* cum facit mentionem de illa quotidiana poenitentia: *dimitte nobis* etc. [16] *Non* (inquit [17]) *ea dimitti precamur, quae iam in baptismo dimissa sunt nobis, quae, nisi dimissa credimus, de ipsa fide dubitamus.* Sicut ergo tenetur non dubitare de fide, ita de remissione peccatorum. Quae auctoritas plus videtur dare quam vellim.

Stante igitur hoc silogismo, cuius maior est credita, seu de fide, et minor evidens, conclusio sequitur credita, seu de fide. Iuxta enim sapientum philosophorum, logicorum et theologorum canones, ex una contingenti particulari negativa identica de iure positivo, altera vera affirmativa universali necessaria de lege naturae formali, sequitur conclusio particularis contingens identica de lege positiva, quia conclusio insequitur debiliorem partem, ne maior unitas [m] colligatur in conclusione quam fuerit seminata in praemissis. Maior enim est pars debilior, id est, non tam clara quo ad evidentiam, non quo ad certitudinem, quoniam

j baptismi: iust^e *add.* G *et* U, *cuius significatio mihi ignota est.*
k etiam: esse U.
l potest: se *add.* U.
m unitas: veritas *rectius.*

14 *Marc* 16, 16.
15 Este argumento se explana considerablemente en el Documento Segundo del artículo que precede, f. 166r ss., y fué discutido entre los teólogos menores, como consta por la declaración del teólogo menor, Fray Bernardino de Costacciaro, O. F. M. Conv., hecha el 18 de octubre de 1546. CT V, 553 45ss.
16 *Mat* 6, 12.
17 Se trata del *Sermón 351,* n. 6, alias *Homilía 50.* ML XXXIX, 1541.

cum [n] esse certum hic accipiatur ut idem significat quod scire [18].

In qua significatione videtur Paulus ad *Rom.* [8, 38] id usurpare, cum dicit πέπεισμαι, quod significantius diceretur persuasum habeo, adeo ut fere eadem sit utriusque significatio, sum ibi [19] dicat Paulus: *Scimus* [f. 178v] *quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvitur, quod aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam aeternam in coelis.* Cuiusmodi autem sit hoc nostrum scire, pulcherrime docet qui dixit [20]: *Nisi credideritis, non intelligetis.* Cum enim christianae nostrae religionis fundamentum sit fides, ab ea, tanquam certissimo et principalissimo principio, sunt omnia quae a nobis asseruntur axiomata ducenda [o]; quo fit, ut quibuslibet geometricis necessitatibus et philosophicis ratiocinationibus sit nostra [scientia] scientior, quanto firmius ac stabilius nullisque humanis rationibus conquassandum principium habemus, nempe Deum. Quod ergo scimus, non per mathematicas a sensibilibus ad intelligibilia abstractas demonstrationes, non per naturales a rebus, quae in dies fluunt, oriuntur et intereunt, petitas rationes, non per fallacium sensuum visiones et apprehensiones scimus, sed per eum qui, cum solus sit sapientia, nostra est sapientia, et se nobis communicare voluit cognoscimus [21].

Non igitur debilior est quoad certitudinem, cum sit omnium certissima propter veracitatem et indeceptibilitatem revelantis seu instruentis, sed quo ad evidentiam non est ita clara. Scientia enim habet rationem cogentem intellectum ut assentiat et inter[ris] [sic codex] et in principiis complexis, ideoque omnem excludit dubitationem; fides vero non sic, quia non excludit omnem dubitationem [p] [f. 179r], sed eam tantum vincentem et trahentem in oppositum credibilis; ideo notitia fidei sic sapit naturam debiliorem quam scientia.

---

n quoniam cum: quoniam eum U; *post verbum* quoniam *aut alibi, in hac phrasi, aliquid videtur deesse.*

o ducenda: dicenda G *et* U.

p fides vero... dubitationem: *om.* U.

---

18 Toda esta manera de raciocinar está tomada del Documento Segundo del artículo anterior, f. 160r.

19 Mejor diría *alibi*, pues la cita paulina es de la *2a ad Cor.* 5. 1.

20 Véase lo que sobre esta cita escribí en ATG 9 (1946) 143, nota 5.

21 Todo este párrafo está sacado, casi a la letra, del voto de GENTIAN HERVET, que publiqué en ATG 9 (1946) 143s.

Quod aliquis possit esse certus certitudine fidei in casu martirii de gratia Dei probatur. Et primo supponendum est martires Christi suam habere promissionem, sicut et qui baptizantur. Unde Ecclesia, a Spiritu Sancto edocta, martirium semper tanquam alterum baptismum habuit; qui enim dixit [22]: *Qui crediderit et baptizatus,* ille idem promisit [q] suis athletis [23]: *Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum* [r] *coram Patre meo,* et [24]: *Omnis qui reliquerit patrem aut matrem aut filios aut agros propter me et propter* [s] *nomen meum centuplum accipiet* etc.

Stante igitur hoc argumento, sic istae promissiones sunt verae et quaedam conditionales divinae, in quibus, si evidenter quis agnoscit se adimplere conditionem, certus potest esse de consecutione gratiae et promissionis; sed martir in casu martyrii potest evidenter cognoscere adimplere conditionem. Ergo potest cognoscere se consecutum gratiam et illam habere.

Minor probatur quia ille martyr evidenter cognoscit se propter Christum poenas illas subire, clare cognoscit se parentes, filios, bona sua et seipsum parvipendere propter Christum, et qui hoc negaverit sensum ipsum negabit. Ergo certo scit se esse in benevolentia Dei.

Accedit quod super haec omnia multi martyres experti [f. 179^v] sunt [t] ignem illum divinum sibi affuisse, quo laetabundi incedebant per medias flammas, habentes vultus angelicos, patientes et supra humanum modum constantes, inimicis valde benevoli, ita ut miraculo fuerint multis tyrannis et tortoribus. Exemplum B. Stephani [25], Laurentii [26], etc.

Confirmatur etiam dicto *Apostoli* [ad] *Ro*[*m*]. 8 [17]: *Si*

---

q promisit: permisit U.
r eum: *om.* G.
s et propter: *om.* U.
t sunt: *om.* U.

---

22 *Marc* 16, 16.
23 *Mat* 10, 32.
24 *Mat* 19, 29.
25 *Act* 7, 55ss RICARDO CENOMANO, O. F. M. O., partidario de la incerteza, concedió que a muchos mártires concede Dios el don especial de conocer su estado de gracia ciertamente, y adujo el caso de San Esteban. CT V, 538, 1ss.
26 El portugués JORGE DE SANTIAGO, O. P., adversario de la certeza, excluyó de su tesis el caso de San Lorenzo. CT V, 599, 39.

ergo filii, et haeredes; haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, si tamen compatimur, ut conglorificemur.

Haec conditionalis consecutio est optima et de fide. Sed conditio est nota evidenter martiri; nemo enim propius et clarius compatitur et scit se compati, quam qui exterius torquetur. Ergo certus est de promissis [u]. Et haec certitudo est per fidem, quia promissis [v] illis assentit per fidem. Ergo certitudine fidei. Hinc illa vox *Apostoli* [27]: *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare in illum diem.*

Nec obstat quod talis martir illo tempore habeat aliquod peccatum [x], quia vel est notum vel ignotum; si notum, conteretur de illo; si ignotum, absorbebitur ab igne charitatis, qua maior nulla est, quam ea quae facit suam animam pro Christo ponere. Nec alibi verius est dictum *Petri* [28], quod *charitas operit multitudinem peccatorum,* quam in hoc eventu martirii.

Fortassis dicet aliquis [f. 180r] de ipsa professione martyrii istas promissiones intelligi iam peracta et actum perpessa. Sed hoc non valet, quia promissiones illae sunt de praesenti et non de actu exteriori, sed de interiori efficaci; hic enim est qui a Domino coronatur et gloriam essentialem meretur et etiam aureolam, si multis credimus et maxime *D[ivo] Cypriano,* li[b]. 3, *Epistula* 6 [29], qui de martyribus, qui voluerunt pati et minime passi sunt, dicit illos aequali honore debere cum aliis, qui occisi sunt, venerari, quia (inquit) *sub oculis Dei se obtulerunt et non illi tormentis, sed tormenta illis defuerunt.* Haec sunt eius verba [30].

Quoad sacramentum poenitentiae, nunquid aliquis possit esse certus de gratia, quam adeptus est, videamus.

Clarum est Deum Opt[imum] Max[imum] adeo in suis pro-

---

u promissis: praemissis U.
v promissis: praemissis U.
x peccatum: *om.* U.

---

27 *2 Tim* 1, 12.
28 *1 Petr* 4, 8.
29 El pasaje citado se encuentra en la *Epist. XXXVII* de ML IV, 328, o en la *Epist. XII de CV* III, 503.
30 El argumento de los mártires fué varias veces oído en el Concilio. El autor de la *Summa* ha podido inspirarse en los teólogos menores españoles MARTÍN AYALA (CT V, 607, 23ss.) y ANDRÉS NAVARRA (CT V, 561 18ss.), que fueron partidarios de la posibilidad de la certeza en el caso del martirio.

missionibus fidelem esse, ut unquam tempore negaverit quod promisit. Sed sciunt omnes Deum promisisse nunquam se recordaturum, nunquam vindicaturum [y] iniquitates nostras, si nos illarum poenituerit. At homo potest certo scire nunquid veram vel falsam poenitentiam agat. Ergo potest certo scire se habere Dei gratiam.

Maior est manifesta, nec eget probatione; imo, omnes illam fide credimus. Minor probatur per *Apostolum, Primae* [*ad*] *Cor.* 2 [11]: *Nemo novit quae sunt in homine, nisi spiritus hominis, qui est in homine.* Et *B. Augustinus, De Verbis Apostoli,* ser[mone] 21, inquit [31]: *Ecce quod propono: in eo te examina, in eo te attende, in eo ascende mentis* [f. 180v] *tuae tribunal et pone te ante te, iudica te et si te pravum inveneris, corrige te.* Si autem homo non posset scire ea quae in ipso sunt et omnes actus et operationes suas intrinsecas, frustra hortaretur Augustinus ut ascenderet homo mentis suae tribunal, et se iudicaret ac corrigeret, si se pravum inveniret [32]. Si igitur potest homo hoc facere, ut inquit Paulus et Augustinus, potest certo scire an aversus sit ab impietate sua aut non, et si vere vel ficte praeteritam vitam planxit. Si sic, ergo potest scire Deum sibi peccata dimisisse propter promissionem factam; et, per consequens, potest scire se gratiam Dei consecutum.

Sed obstant aliqui dicentes, nos vere non posse scire nunquid aversi simus ab omnibus peccatis, iuxta illud *Ps.* [18, 13]: *Delicta quis intelligit?* Item aiunt: spiritus hominis carnalis est et tantum carnalia cognoscit, non igitur gratiam, etc.

His tamen obiectionibus facile respondetur. Et quantum ad primam, notum est rationem esse *Lutheri* [33], quam adducit ut probet confessionem sacramentalem nullius esse momenti. Dicit

y nunquam vindicaturum: *om.* U.

31 Esta cita agustiniana, que el sumista no ha transcrito textualmente, se encuentra en las *Enarrationes in Psalmos,* Ps 101, serm. 1, c. 10, ML XXXVII, 1301. Cf. EHSES, en CT V, 554, nota 1.

32 Tomado está este pasaje, en cuanto al sentido, del conventual FELIPE BRASCHI. CT V, 554, 5ss.

33 Sabido es que el pesimismo de Lutero, por lo que hace al conocimiento sentido de los propios pecados imborrables en nosotros, no está reñido, en su falsa mentalidad, con el desbordante optimismo de su *Heilsgewissheit*, fundada toda ella en la teoría de la "sola fides". Huelga citar ejemplos de sus obras, pues son corrientes en ellas.

enim: qui confitetur tenetur omnia peccata confiteri; sed nemo potest scire omnia peccata, *delicta enim quis intelligit;* ergo inanis est confessio. Respondeo igitur ad obiectionem, sicut et ad Lutherum, quod, cum quis diligenter conscientiam examinaverit, tenetur confiteri peccata omnia quorum meminit; si quae habeat [f. 181r] quae ignoret, sufficit ut ad Dominum clamet [34]: *Ab occultis meis munda me.* Et tunc, per absolutionem ministri, omnia delicta remittuntur, praesertim cum abhorret ab omni mala consuetudine superiori ferturque in Dei Opt[imi] Max[imi] et proximi obsequium cum intentione non recidivandi.

Ad illud autem quod dicebatur: spiritus hominis est carnalis, ergo non nisi carnalia cognoscit, respondeo quod, si carnaliter, ergo potest cognoscere peccata quae sunt carnalia, ergo potest scire si ipsum poenitet peccasse. Praeterea, etsi carnalis sit, gratia tamen illustratus, poterit spiritualia cognoscere; quando igitur habet gratiam, potest scire si habet; per ipsam enim spiritualis effectus, ut inquit *Paulus* [35]: *Nos spiritum huius mundi non accepimus, sed Spiritum Dei, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Concludimus, igitur, quod in his tribus casibus, baptismi scilicet fluminis et sanguinis ac in susceptione sacramentalis poenitentiae, possumus certo scire nos habere Dei Opt[imi] gratiam.

Cuius quidem gratiae certitudinem, si pro hoc statu habere non possumus, quomodo cum adversariis pugnabimus hoc telo arrepto? Quam ridiculae essent illae sacerdotum voces [36]: *Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua,* si illum ad suae salutis fiduciam hortamur, quem certum esse de gratia non posse tenemus. Ad quid ille homo nobilis Christus itemque Deus, graphice hanc [z] [f. 181v] delineans certitudinem, dixisset [37]: *Quid turbati estis? videte manus meas et pedes meos.* Item [38]: *Confidite, ego sum, nolite timere.* Haec

z *tuae ad tribunal et pone te ante te...* graphice hanc: *haec omnia, id est, a folio 180v ad 181r om.* U.

34 *Ps* 18, 13.
35 *I Cor* 2, 12.
36 *Mat* 9, 2.
37 *Luc* 24, 38s.
38 *Ibid.* v. 36: *Pax vobis, ego sum...*

fuit illa *Scoti* sententia d[ist]. nona [libri] quarti: *Non autem* (inquiens) *requiritur maior examinatio ad communicandum quam ad secure moriendum*. Quid est secure mori, si non est se de gratia certum esse? [39] Quae erit differentia inter Christi fidelem et infidelem, si nullo unquam tempore certo scire potest, se gratiam Dei consecutum? Quae utilitas baptismi in accedentibus ad Christum et quomodo venirent ethnici adulti vel iudaei, si quispiam diceret: cavete ne vobis certo persuadeatis gratiam Dei consecutos? Quanam de causa tam frequentes in primitiva Ecclesia ad baptismum viri mulieresque accedebant, nisi quod sibi tam vere quam certo persuadebant et sibi omnia remittenda esse peccata et donandum [a] vitam aeternam? Quid si homo de suis peccatis dolorem maximum ceperit, eaque sacerdoti confessus quo [b] meliore modo potuit satisfacere tentaverit, quo [c] animo esse debebit, si sibi semper haerendum, semper trepidandum, semper dubitandum fuerit; si nec de immensa Dei misericordia, quae peccatores ad poenitentiam vocat, confissus, nunquam se veniam assecutum nec Dei esse filium Christique cohaeredem, quod ipse pollicitus est, sperare ausus fuerit? Quid incruentum dominici corporis et sanguinis misterium, quod, si nullum ponamus obicem, gratiam conferre apud eos qui recte sentiunt [f. 182r] in confesso est, cum si indigne sumatur, iudicium, si digne vitam aeternam conciliet: nulla ne erit ratio, qua intelligamus nos id non indigne sumpturos? An nullam quantumvis exactam criminum expiationem, diligentemque, quantum homini datum est, praeparationem satisfacturam putabimus, maxime cum iubeat *Paulus* [40] unumquemque seipsum probare? Quod si fieri non possit, quid attinet hoc iubere? Haec equidem incredibilia et a christiana veritate aliena videntur [41].

Item fides, teste *Paulo,* [ad] *Heb.* 11 [1], est basis rerum

---

a donandum: donandam *rectius.*
b quo: ergo U.
c quo: ergo U.

---

39 Desde el comienzo de este punto y aparte hasta la cita de Escoto, inclusive, el Sumista sigue al conventual JUAN BAUTISTA DE MONTECALVO. CT V, 534, 14ss.

40 *1 Cor* 11, 28.

41 Todo lo que precede, desde la frase "Quae erit differentia inter Christi fidelem et infidelem", está tomado del voto de GENTIAN HERVET. ATG 9 (1946) 146s.

sperandarum demonstratioque eorum bonorum [d] quae non apparent. Sed inter res sperandas et bona non apparentia est potissima Dei gratia. Ergo fides est demonstratio gratiae Dei; quo concesso, aliquis habens fidem per charitatem operantem, secretum sui cordis ingrediens, vidensque se omnia praestitisse pro virili quae requiruntur ad veram poenitentiam, poterit certo scire se esse in gratia.

Item iustificatio hominis nihil aliud est quam, dimissis peccatis, ipsum hominem a Deo innovari, id est, eius intellectum illustrari ac immutari voluntatem. Sed talis illustratio atque immutatio, cum sit motus vitalis ac efficax, potest ab homine percipi. Ergo potest aliquis cognoscere se esse in gratia fidei certitudine vel fidem sequente. Alias dixerimus hominem omni stipite, trunco aut lapide stupidiorem [42].

Item, si datur homo iustificatus, talis potest dicere se esse in gratia. Probatur, da [e] non possit [f. 182^v], ergo non est iustificatus [43].

Sed demum: quid solatii, quid levaminis, obsecro, nobis afferret divina promissio, ni pro explorato haberemus aliquando in nobis Deum praestare quae pollicetur, nempe remissionem peccatorum? Num facile dignoscitur quod, si certitudinem gratiae nobis possibilem negaverimus, articulum fidei confestim concidere [debeat], nimirum remissionem peccatorum, qui [f] fidem particularem exigit, ni daemonibus praestare nolimus? Nec ab re Christus: *Remittuntur*, inquit [44], *tibi peccata tua;* alioquin dicturus: *remittantur peccata tua;* sed addidit: *tibi*, quo non continue de nostra salute dubitaremus [45], sed aliquando de adepta Dei Opt[imi] gratia certi essemus. Quae certitudo, nisi in spiritualibus hominibus esset possibilis, non docerent Sancti quo modo sumenda esset vel qua via veniri [g] possit ad huiusmodi certitudinem.

d bonorum: *om.* U.
e da: *sic in* G *et* U.
f qui: quae U.
g veniri: venire G *et* U.

42 En éste, y en el párrafo anterior, que comienza "Item fides, teste *Paulo*", copia el Sumista el voto del carmelita NICOLÁS TABOREL. CT V, 631, 30ss.
43 Falta algo en esta expresión ininteligible.
44 *Mat* 9, 2.
45 A partir de las palabras "Sed demum" aprovecha el autor el voto de JUAN BAUTISTA DE MONTECALVO. CT V, 534, 33ss., 34ss.

Quod autem hoc doceant, liquet videre *Augustinum*, ser[m]. 6 *De Epiphania* [46], dicentem: *Qui autem experiri, cupit an in ipso Deus inhabitat*, ponderate verbum experiri, *de quo dicitur "Mirabilis Deus in Sanctis suis"* [47], *sincero examine cordis sui interiora discutiat et sagaciter quaerat qua humilitate repugnet* [h] *superbiae, qua benevolentia obluctetur invidiae, quam non capiatur adulantium linguis, quamque bonis delectetur alienis, an pro malo non cupiat malum reddere, malitque inultas oblivisci iniurias quam imaginem sui conditoris* [f.183r] *amittere. Ac ne in multis laboret* [i] *sollicitae discretionis inspectio, ipsam matrem omnium virtutum charitatem in secretis suae mentis inquirat, et eam dilectionem Dei et proximi, ita ut etiam inimicis suis eadem velit tribui quam sibi optat impendi; quisquis eiusmodi est, Deum et rectorem et habitatorem sui esse non dubitet, quem tanto magnificentius recipit, quanto magis non in se, sed in Domino gloriatur* [48]. Haec ille.

Et *super Ps. 73* [j], ad hanc eamdem [certitudinem] nos invitans, inquit [49]: *Promissio Dei rata, certa et inconcussa, fidelis et omni dubitatione carens, quae consolatur afflictos.* Et *super Ps. 96* [50]: *Filius Dei pro nobis mortuus est: securus esto accepturum te vitam ipsius, qui pignus habes mortem ipsius. Pro quibus enim mortuus est, Paulum interroga. Etenim Christus pro impiis mortuus est* [51]. *Impius eras et mortuus est pro te. Iustificatus es, et deseret te?* E quibus verbis facile colligimus, ut iam supra diximus, aut neminem iustificatum esse aut, si iustificatus est aliquis, securum esse de animae vita aliquando posse [52].

Huic consentit *D[ivus] Ambrosius* dicens [53]: *Non cognoscitis*

h repugnet: repugnat G *et* U.
i ne in multis laboret: ne multis laborem G *et* U.
j *Ps.* 73: Ps. 74 *rectius.*

46 *Sermo 133* del "Appendix" de ML XXXIX 2009.
47 *Ps* 67, 36.
48 Cf. *Ier* 9, 23s.; *1 Cor* 1, 31; *2 Cor* 10, 17.
49 *ML* XXXVI, 946.
50 *ML* XXXVII, 1250.
51 Cf. *Rom* 5, 6s.
52 Todo este punto y aparte está tomado, casi a la letra, de JUAN BAUTISTA DE MONTECALVO. CT V, 534, 23ss., 34ss.
53 Véase la nota 55.

quia inest in nobis? Anselmus ibidem [54]: *Non cognoscitis quales sitis intus? Quia per fidem est Christus intus in vobis. Teophilus* autem [55]: *Si vos ipsi velitis diligenti cura rimari et vestra facta expendere, Christum in vobis spectabitis; quod autem in vobis sit, sentitis.* Hi quidem viri sancti et [f. 183ᵛ] docti hanc gratiae certitudinem nobis possibilem affirmant. Sed ad auctoritates Sacrae Scripturae accedamus.

[3]

[AUCTORITATIBUS SACRAE SCRIPTURAE TERTIA SENTENTIA PROBATUR]

Et primum christianae doctrinae post Christum antesignanum *Paulum* audiamus dicentem [56]: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. Ipse enim Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei.* Quam aperte et dilucide ostendit Paulus nos non [k] per inanes et fictiles coniecturas, sed per Spiritum Sanctum cordibus nostris infusum nos esse filios Dei! Si quis autem dixerit Paulum per haec ostendisse discrimen inter Veterem et Novam Legem, mea nihil refert, dum intelligatur in novo testamento Spiritum Sanctum docere nos esse filios Dei [57].

Ad hanc nostram sententiam non parum facit anadiplosis [l] illa et repetitio: *Abba, Pater,* quae, aut ni redundat aut ni posterior vox prioris est declaratio, magnam vim et energiam confi-

---

k non: *om.* U.
l anadiplosis: anadiplasis U.

---

54 VICENTE DE LEONE adujo este testimonio más amplificado. CT V, 530, 17ss. Sobre las fuentes de esta cita, léase a EHSES, en la nota correspondiente.
55 Más probablemente debiera decir *Theophilactus*, pues el General carmelita NICOLÁS AUDET, en un pasaje similar al de nuestro texto, puso como comprobantes de la tesis *pro certitudine* los nombres de San Ambrosio, San Anselmo y Teofilacto, según el orden de la *Summa* que aquí se edita. CT V, 676, 30ss.
56 *Rom* 8, 15.
57 En este argumento el Sumista se inspira en GENTIAN HERVET. ATG 9 (1946) 147s.

dentiae prae se fert [58]. Hac de re Paulus non solum se in gratia Dei esse aperte asseruit, sed id quoque magnae sibi gloriae ducens, in eo ad *Cor* [2.ª, 1, 12] praedicando exultat et propemodum triumphat, nam *gloria nostra* (inquit) *hoc est, testimonium conscientiae nostrae* [59]. *Nihil enim damnationis est his, qui sunt in Christo Iesu, et qui ambulant et* [m] *non ambulant secundum carnem. Ro*[*m*]. 8 [1].

Hinc Paulus perconctatus est Ephesi a quibusdam discipulis, si Spiritum Sanctum accepissent [f. 184r]. Neque, ut aliqui somniant, erat [quaestio] de visibili receptione Spiritus Sancti, cum Spiritus Sanctus visibilis in baptismo non daretur, quando in *Act.* c. 8 [16] legitur: *Nondum in quenquam illorum venerat, sed baptizati* etc. Aut igitur inquisitio fuit de illa re, quam scire poterant, at non nisi ex fide, et ita propositum, aut non, et ita tanto Apostolo indignissima, ut de eo quod illi scire non poterant inquisivisset [n]. Propterea, *primae* [*ad*] *Cor. 2* [12], [o] dicebat: *Nos Spiritum Dei accepimus, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Si neminem frustratur Deus suo fine, sequitur nos posse scire quae ab ipso nobis donata sunt, quorum primum est gratia.

Huic consentit quod habetur ad *Ro*[*m*]. 5 [1]: *Iustificati ex fide, pacem habeamus* [p] *ad Deum per Dominum nostrum Iesum Christum.* Quod graeca littera explicatius enucleat: δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν Θεὸν Ait enim: *iustificati ex fide pacem habemus,* quia ἔχομεν per omicron scribitur, et sic *habemus* interpretatur [60]. Ille igitur pacem habet, qui certo credit et scit benevollentiam et amorem illius habere, cui reconciliatus est; aliter non esset certus de pace. Sic sequitur reconciliatum hominem per baptismi vel poenitentiae sacramentum nedum habere cum Deo Opt[imo] pacem, sed et esse de ipsius benevolentia certum, ni [q] pax ficta vel simulata dicatur. Et praesertim cum,

m ambulant et: *redundat.*
n inquisivisset: inquisivissent G *et* U.
o *Cor 2* [12]: Cor. 3 G *et* U.
p *habeamus*: *ad marg.* G.
q ni: ne U.

58 Algo parecido a esta sentencia se encuentra en Juan Bautista de Montecalvo. CT V, 535, 16ss.
59 En las líneas precedentes vuelve el autor a inspirarse en Gentian Hervet. ATG 9 (1946) 148.
60 Estas observaciones escriturísticas están tomadas del observante Vicente Lunell. CT V, 524, 6ss.

[in *Epistula ad*] *Ro*[*m*]. 13 [10] [r], legis plenitudo dilectio sit, quae ad reconciliatum et Deo gratum pertinet, [f. 184v] et Deum Opt[imum] diligere, proximum ac inimicum propter ipsum, sit nobis evidens, cur non erit ex fide certum quod Deus sit in nobis? [61]

Clarius hoc idem *Paulus*, *Secundae* [*ad*] *Cor.* 13 [5], his verbis ostendit: *Vosmetipsos tentate, si estis in fide; ipsi vos probate.* Quae verba, etsi nonnulla expendant in stateraque ponant, ut velint hoc idem esse ac si diceret: experimini an opera iustitiae faciatis, non proinde certo intellecturi si Deus propitius vobis sit [eo] quod nequeat istud sciri, nihil est. Demus enim hunc sensum fuisse Pauli. Profecto nihil minus propositum nostrum sequitur, docente Christo fructus bonos nōn nisi arboris bonae [s] esse; neque ducendum [t] est argumentum a coniectura, quia sumptum sit ab effectu et consequenti; imo, ipsum fide sumitur et fidei tantum innititur, cum promiserit Deus mansurum se in illis qui iustitiam colent, quam promissionem proculdubio sola fide apprehendimus.

Sed simul etiam expendamus verba ista [62]: *An non cognoscitis vosmetipsos, quia Christus in vobis est? nisi forte reprobi estis.* Opere precium est hic Pauli discere divinam logicam. Efficacissimo utitur dilemmate. Aut, inquit, cognoscitis vobis inesse Christum aut non cognoscitis; si cognoscitis, iam sententia nostra praevalet; hoc si vos latet, reprobi certe estis; ergo docet manifestissime fieri non posse quin christiani se affectos Christo intelligant, si per fidem hauserunt illum; alioquin divina pietate [f. 185r] sunt derelicti. Quod certo constituere de omnibus multis partibus absurdum est, quam praedicare nos de iustitia nostra certissimos [u].

Consentit Paulo *Anselmus* dum dicit [63]: *Vos cognoscitis quia per sensum fidei et per affectum dilectionis et strenuitatem*

r *Ro*[*m*]. 13: *Ro*[*m*]. 8 G *et* U.
s bonae: boni U.
t ducendum: dicendum *fortasse rectius.*
u Quod certo... certissimos: *Aliquid videtur deesse in hac expressione; fortasse desit verbum* magis *post verba* multis partibus.

61 Un pasaje similar se lee en el voto de VICENTE DE LEONE. CT V, 530, 9ss.
62 *2 Cor* 13. 5.
63 Repásese la nota 54. Cf. CT V, 530, nota 1.

rectae actionis est Christus in nobis. Non tantum igitur Christum posse sciri esse in homine Anselmus asserit, sed exprimit signa quibus hoc certe cognosci possit; quae quidem ex coniectura esse non possunt, nam fides, cum sit donum Dei, affectusque dilectionis et maxime inimicorum ab affectu humano dependere non possit, strenuitas item rectae actionis, quae christiani hominis perfectio est, praesertim in martyrio, ex coniectura esse non potest; haec enim omnia in interiori homine et spirituali, et non in exteriori seu carnali fixa robur habent; quos Christus inhabitat, Spiritum habent, qui non mentitur, sed *reddit testimonium spiritui nostro quod filii Dei sumus* [64].

Quod et ad *Heb.* [3, 5ss.] clarioribus verbis ostendit, cum demum Sancti Spiritus nos habitaculum futuros dicit, si fiduciam et spem perpetuo tenuerimus. Ait enim: *Moses quidem fidelis erat in tota domo, Christus vero tanquam Filius in domo sua, quae domus estis vos, si fiduciam et gloriam spei usque ad finem firmam retinueritis.* Quasi diceret D[ivus] Paulus: tum demum Christus in vobis habitat, si fiduciam et firmam spem habeamus. Ea autem vera est et certa christiani scientia, quam [f. 185v] idem etiam paulo post nos sicut anchoram animae firmam ac tutam habere dicit. Iam vero [in *Secunda*] *ad Cor.* [5, 1] an non aperte dicit: *Scimus quoniam si terrestris domus huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem habemus a Deo, domum non manufactam aeternam in coelis?* Se ne hoc scire dixisset nisi certissimam de sua praesenti gratia cognitionem habuisset? Qui etiam alibi dicit se bonum certamen certasse, cursum perfecisse et sibi repositam gloriae coronam [65].

Sed longe est profecto admirabilius, quod ideo [v] dicit [in *Secunda*] *ad Cor.* [1, 7]: *Spes nostra firma est pro vobis scientes quod sicut socii passionum estis, sic eritis et consolationis.* Quo in loco se non solum de sua, sed etiam de aliorum salute certum indicat.

Nec vero a collega Paulo disentit *D[ivus] Petrus,* qui nos

---

v ideo: idem *rectius.*

---

64 *Rom* 8, 16. Todo este apartado, relativo a la cita anselmiana, depende del voto de Vicente de Leone. CT V, 530, 20ss.
65 *2 Tim* 4, 7s.

iubet satagere ut bonis operibus nostram vocationem certam reddamus [66], ubi graeci habent βεβαίαν [x], hoc est firmam ac stabilem; certa autem, firma ac stabilis esse vocatio nostra quomodo potest, nisi nos Dei gratiam nobis habere exploratum sit? Satagere autem quid opus est, si id fieri non possit?

Quid vero [ex] praestantissimo Magistro *Dilectus Discipulus* [dicit?]. An non aperte dicit [67]: *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus?* Quid clarius? Non solum nominamur filii Dei, sed et sumus. Quomodo autem sumus, nisi per adoptionem? [f. 186r]. Adoptati autem, quomodo nisi per gratiam? De qua, si non constet, quo ore Deum Patrem vocamus et Christi cohaeredes esse volumus?

Sed videamus quid paulo post idem dicit [68]: *Deus charitas est, et qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo.* Si in quo charitas est, in eo Deus est, is certe, in quo Deus est, in gratia Dei est. Sed quonam modo scimus nos esse in charitate, hoc est in Dei gratia? Audiamus quid dicat [69]: *Perfecta charitas foras mittit timorem, quoniam timor habet poenam.* Potuit ne melius ostendere nos non habere gratiam cum haesitamus, ambigimus, circunspicimus, et an in Dei gratia simus nos ignorare dicimus? [70].

Alibi quoque idem dicit [71]: *Qui servat mandatum eius manet in Deo, et in hoc scimus quia manet in nobis de Spiritu, quem dedit nobis.* Ille igitur qui adeptus est gratiam, in se habet id quod est ratio sciendi se esse in Deo per charitatem. Proinde certus vel pro aliquo tempore erit, et hoc ex fide.

Rursus inquit [72]: *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam. Scimus,* ait, et non nisi scientia fidei. Et in *Apoc.* [2, 17]: *Vincenti dabo manna absconditum, et nemo scit*

---

x βεβαίαν : βεβαιον G *et* U.

---

66 *2 Petr* 1, 10.
67 *1 Io* 3, 1.
68 *1 Io* 4, 8.
69 *1 Io* 4, 18.
70 El larguísimo pasaje, que comienza en las palabras: "Quod et ad *Heb.* [3, 5ss.]" y termina en la expresión: "et an in Dei gratia simus nos ignorare dicimus", está tomado casi a la letra del voto de GENTIAN HERVET. ATG 9 (1946) 148-150.
71 *1 Io* 3, 24.
72 *1 Io* 3, 14.

nisi qui accipit. Igitur qui accipit certo scit se habere gratiam, quam per manna Sancti Doctores interpretantur.

Sed quid Paulum, Petrum et Ioannem profero, cum ipse *Christus* [73] apud *Ioan* [10, 14] hoc idem ore suo divino docuerit? Audite ipsum dicentem: *Ego sum Pastor bonus et cognosco* [f. 186v] *oves meas, et cognoscunt me meae*. Cognoscitur Christus ab ovibus suis. Qua, dicite, cognitione? Num ea tantum, qua ipsum daemones et viri perditi cognoscunt? Minime quidem omnium, sed qua illum pastorem suum pium ac diligentem intelligunt, et qua certo sciunt se oves ex illius grege atque ovili spirituali esse. Quomodo, igitur, non hae oves certae de divina gratia erunt? Si hoc modo [74] se insertas intelligent ovili Christi, nihil hoc intolerabilius, nihil inter se pugnantius dici potest.

Et in eodem [y] cap. 14 [16s.] *Io*[*an*]. dicit Christus: *Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis, et cognoscetis eum*. Datur hic Spiritus consolator, Spiritus veritatis, iustitiae ac virtutis Dei. Datus cognoscitur, et fieri poterit ut simul non cognoscatur, data etiam Dei gratia? Qui[s] hoc unquam dixerit? Certe illi expediet ut statim naviget in Anticiram.

Sed dicunt aliqui: Christus Apostolis loquebatur, et pro illis vera sunt quae dixit, non pro aliis. Noverint isti Christum [z] ita cum Apostolis agere ac si praesens Ecclesia interesset; quod ibi notatur: *ut maneat vobiscum in aeternum*, usque scilicet ad consumata saecula, ut alibi quoque dixerat [75]: *Et ero vobiscum usque ad consummationem saeculi*. Non, igitur, pro Apostolis tantum dicebat, quos optime gnarus erat ad id temporis vitam non perduraturos, verum [f. 187r] etiam pro illis quos in fide successores erant iidem Apostoli habituri. Qua in sententia dicit *Io*[*an*]. 17 [20]: *Non pro eis autem rogo tantum, sed pro*

---

y eodem: *non iungendum cum* cap., *sed cum* Io[an].
z Christum: christiani U.

---

73 Desde "Sed quid Paulum" está tomado de Gentian Hervet. ATG 9 (1946) 150.

74 "Si hoc modo", es decir, sin experimentar la certeza de la inserción en el rebaño de Cristo por la gracia santificante.

75 *Mat* 28, 20.

eis etiam qui credituri sunt per verbum eorum. At volo habeant id Apostolis peculiariter promissum fuisse, non minus etiam convincuntur: *Et cognoscetis eum,* inquit [76], *quia in vobis manebit et in vobis erit.* Praesentiam ipsius asserit cognoscendi rationem esse. At haec praesentia inest iustificatis. Iustificati ergo sibi adesse hunc Paracletum certo intelligent, atque propterea divinam benevolentiam, sine qua ille non impartitur.

Dicitur quoque a Christo, [apud] *Io*[*an*]. 6 [45]: *Erunt omnes docibiles Dei.* Isti ergo docibiles, quoniam sunt ipsius Dei, aliquando docebuntur; si docebuntur [a], addiscent. Quid addiscent? Nempe Christum unum sibi Dei reconciliati [sic codex] atque acceptae fidei ac iustitiae [b] auctorem datum. Qui sic didicerint scient se didicisse, nam quid ineptius dici potest quam quod aliquid didicerimus quod tamen nos didicisse nesciamus? At qui hoc scient Dei se esse scient; Dei vero nulli dicuntur in Evangelio esse, nisi qui gratiam eius adepti sunt. Docibiles, igitur, aliquando certo intelligent divinam se gratiam consecutos.

Dicebat etiam Christus [apud] *Io*[*an*]. 15 [11]: *Haec dixi vobis, ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium meum impleatur.* Egregium scilicet gaudium, si super illius benevolentia et gratia semper ancipites perturbatique [c] [f. 187v] fluitabimus.

[4]

[Obiectiones solvuntur]

Nec sibi persuadeant aliqui opinionem hanc Doctoribus antiquis contradicere, certitudinem evidentiae negantibus, non tamen certitudinem fidei. *Alexander* enim *de Ales*[d], in 3[a] parte [*Summae*], q. 61[e], ar. primo, 2 et 3, ponit tria membra, nulla facta mentione de quarto, quod est membrum fidei. *Thom*[*as*], *Prima Secundae,* q. 112, ar. 5, eodem modo procedit. Sic *D*[*ivus*]

a docebuntur: *om.* U.
b iustitiae: iustificatione U.
c perturbatique: perturbati quam U.
d *Ales*: Alexand U.
e 61: 71 G *et* U.

76 *1 Io* 14, 17.

Bonaventura, in 3 [*Sent*].[77] *Ricardus,* in primo [*Sent*]., d[ist]. 17, q. 5, ponit tantum duo membra: evidentiam scilicet naturalem et revelationem. Idem *Ricardus,* in *Secundo* [*Sent*]., d[ist]. 28, q. secunda et tertia, loquens de libero arbitrio, negat certitudinem gratiae de lege comuni. Idem, in eodem libro, d[ist]. 3, q. prima, ar. 7, idem dicit, asserens hoc non esse a nobis scitum, sed creditum. Nullus tamen horum doctorum negat fidei certitudinem. Ut etiam possumus dicere quod eis non contradicit [nostra opinio], nam ipsi loquuntur in universum de quocunque iustificato, sicque omnia argumenta in contrarium procedunt auctoritatesque [f] Sacrae Scripturae, quas adducunt [78]. Pro tamen clariori illarum dilucidatione aliter etiam respondebitur.

Adducebatur igitur illud *Pauli* [79]: *Nihil mihi conscius sum.* Cui respondeo, Paulum magis concludere propositum nostrum, si *B. Augustino* credimus, qui hunc locum in comentariis suis exponens, ait [80]: *Sentiens Apostolus* [f. 188r] *etiam iustis solere peccata contingere, non se confirmabat absque peccato, qui cognovit se indissolubili vinculo charitatis iunctum Christo.* Vides ne ex hoc loco D[ivum] Augustinum colligere quod, quamvis Apostolus cognovisset se iunctum Christo in charitate (quod pro nostra facit assertione), tamen non se iustificare, adeo ut cadere non possit, saltem in veniale, quod certitudini gratiae pro aliquo tempore non repugnat? Vel dicatur quod respondet Paulus Corinthiis murmurantibus quod in praedicatione defecerat, ut patet intuenti textum.

Nec quempiam movere debet quia scriptum sit [81]: *Nemo scit utrum odio vel amore dignus sit*, nam ex sequenti textu satis patet, id solum ex bonis temporalibus non posse nobis innotescere.

---

f auctoritatesque: auctoritate U.

---

77 Dist. 26, a. 1, q. 5; dist. 23, dub. 4. *Opera Omnia.* Ed Quaracchi, III, 565-568; 303-305.

78 Todo este comienzo de resolución de objeciones se ha tomado del Documento Segundo, editado en el artículo precedente, f. 163r, cuyo autor es el General conventual, BUENAVENTURA PÍO DE COSTACCIARO.

79 *1 Cor* 4, 4.

80 Desconozco el lugar preciso de esta cita. Es evidente que San Agustín constantemente rechaza la doctrina de la impecabilidad del hombre. Cf. ML XLVI, 507-509, o sea, el Indice de las Obras del Doctor de Hipona, donde el lector encontrará numerosos ejemplos de su posición dogmática.

81 *Eccl* 9, 1.

Causam enim assignat cum sequitur: *Universa* (inquit) *aeque eveniunt iusto et impio, bono et malo.* Et de finali odio vel amore etiam intelligere oportet, quando [g] si quispiam esset homicida vel adulter certe secundum praesentem iustitiam sciret se dignum odio Dei; quare ex loco isto adversarii nihil consequuntur.

Quod vero ex *B. Iob* [9, 16] obiicitur: *Cum me invocantem exaudierit, non credam,* respondet *B. Augustinus* in suis commentariis super hunc locum [82]: *non credam scilicet merito deprecationis meae exauditum* [f. 188v] *sed occultis aliis causis; vel certe non credam non me exauditum tunc, aliquando enim sum exauditus.* Haec Augustinus. Sequitur ne ex hoc neminem posse esse certum se esse in gratia? Minime.

Neque illud *Ecclesiastici* [5,5] pro illis facit: *De propitiato peccato noli esse sine metu.* Videant, quaeso, praecedentia et sequentia, si non extorquere, sed recte intelligere cupiant Sacras Scripturas, nam sequitur: *Et noli addere peccatum ad peccatum. Neque dicas: Misericordia Domini magna est et multitudinis peccatorum meorum miserebitur, nam misericordia et ira Dei cito festinant.* Quis hic non advertit, cum dicitur: *noli esse sine metu,* referri non ad propitiatum peccatum, sed ad peccata in quae, si nimium de Dei misericordia praesumeret, facile laberetur? Certe nemo, nisi stupidus sit et communi careret sensu.

Quod vero rursus obiicitur illud *Iob* [9,21]: *Si simplex fuero, hoc ignorabit anima mea,* respondeo quod prius in eodem c[apite] Sanctus vir dolores et tribulationes, quibus tribulabatur recensuit, quarum causa ipsum latebat, ut ibidem *B. Augustinus* docet. Cum igitur, inquit[83], hoc ignorat anima mea, non est referendum ad ignorantiam suae simplicitatis, sed causae suorum dolorum, ac si diceret: quamvis sim simplex et Deo gratus, adhuc ignoro causam cur mihi tot inferantur mala. Sed esto quod B.

---

g quando: quoniam *rectius*.

---

82 Cita libre. El texto dice así: "cum iudicium eius rogo, si non exaudierit, non credam quod aliquando exaudierit me; occultis enim causis me audivit, non merito deprecationis meae aut certe: non credam non me exauditum nunc; aliquando enim exauditus sum... " *Adnotationum in Iob Liber unus*, CV XXVIII, Sect. III, Pars 3, 528: ML XXXIV, 835.

83 La referencia parece aludir al pasaje citado en la nota anterior, en la parte correspondiente a los puntos suspensivos; pero el Sumista ha adobado la cita libremente.

Iob quamvis [f. 189r] simplex esset, nesciret se gratum Deo, ex hoc ne consequitur quod adultus quispiam pro aliquo tempore non posset esse certus se esse in gratia? Minime, quandoquidem habemus sacramenta, puta baptismi, poenitentiae, etc., quibus certi sumus certitudine fidei suscipienti disposito gratiam conferri, quae B. Iob. non habuisse scimus. Ut etiam dicamus, dum dixit Iob: *ignorabit anima mea,* exponitur id est, non considerabit, ne forte de mea iustitia nimium praesumens caderem.

Ad illud quoque *B. Iob* [9, 20]: *Si me iustificare voluero, os meum condemnabit me, B. Augustinus*[84] et *Gregorius*[85] inquiunt: comparando se auctori bonorum omnium, inquit Iob: *os meum condemnabit me,* propter imperfectionem scilicet operum meorum. Vel, ut *B. Hieronimus* inquit[86]: *Si iustificare me voluero ex meis viribus, os meum condemnabit me, nam opera nostra, absque misericordia et iustitia Christi facta, profecto damnationi sunt obnoxia.*

Obiicitur quoque ex [*Prima*] *Io*[*an.* 1,8]: *Si dixerimus quod peccatum non habemus, nosmet*[*ipsos*] *seducimus.* Hoc verissime dici fateor, sed perinde ac diceret: fallimur si dicimus[h] nos hic non peccare; ob insitam enim propensionem ad peccatum iustus etiam septies in die cadit; quod si septies, non tamen semper; et si cadit, surgit etiam per poenitentiam, Dei adiuvante misericordia. Vel dicemus peccatum peccare, at non ad mortem[87].

Non obstat etiam dictum [f. 189v] *Augustini, De meritis et peccatorum remissione* contra Pelagianos, li[b]. 2, c. 16. Ait enim[88]: *Et quis audebit se dicere sine peccato, quantalibet iustitia fulgeat?* Quoniam de levioribus peccatis, seu venialibus, loquitur ibi Augustinus.

---

h si dicimus: *om.* U.

---

84 Dígase lo mismo que en la nota precedente.

85 Cf. *Moralium libri sive Expositio in librum Iob.*, l. IX, c. 25. ML LXXV, 878ss.

86 Consúltese la *Expositio interlinearis libri Iob* (ML XXIII, 1420), donde la interpretación jeronimiana del texto de Job es la siguiente: "Si iustificare me voluero, quia sine corruptione nemo in carne vivit, os meum condemnabit me; si innocentem ostendere, si me innoxium deputo, pravum me comprobabit; et si simplex fuero, quia ille magis novit, hoc ipsum ignorabit anima mea..." Véase también los *Commentaria in Iob*, en el Apéndice de ML XXVI, 678.

87 Una interpretación parecida dió VICENTE DE LEONE al texto aducido de San Juan. CT V, 529, 3ss.

88 *ML* XLIV, 167.

Sed adhuc ingerunt *Paulum* dicere ad *Philip.* [3, 12]: *Non quod iam acceperim aut perfectus sim.* Quod si ille, qui fide, spe et charitate flagrabat, tam demisse de se ipso sentiebat, ut se perfectum auderet minime nominare, quid est quod iam nobis certum de nostra iustitia promittamus? At certe parum isti animadvertunt Paulum ibi subdere [v. 15]: *quicunque perfecti sumus hoc sapiamus.* Dat ergo aliquos perfectos esse, nimirum viatores, et quidem pro modo peregrinationis, non tantum uti defunctos cursu vel expediti praemii possessores, qualis nondum ipse Paulus erat, assidue clamans [89]: *Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini.* Neque in corde et ore iusti vana est iccirco humilitatis confessio, ut probat *Augustinus* in *79 Psalmi Enarratione* [90], ubi admonet christianum hominem ne se velit iustum dicere, quanquam sciat se iustum esse, ut non videatur ubi est ibi figere gradum atque omnino haerere velle, neglecto reliquo cursu. Quod etiam clarissime docuit in *De Verbis Domini* [91], dicens ad ipsum iustum: *Opus est ut tibi displiceat id quod es ut assequaris* [f. 190r] *id quod non es, non respiciens quantum spatii praeterieris cursu tuo, verum adhuc quantum supersit ad ipsam metam.*

Dicunt autem aliqui Sathanam se transfigurare in angelum lucis; multi enim decepti sunt, putantes se sanos esse et divites, sic esse in gratia. *Apoc.* 3 [17]: *Tu dicis quod dives sum* etc. Fateor cuivis spiritui non esse credendum, sed per certam spem ac fidem, quae nos ad operandum ex charitate impellet, malos spiritus a bonis iudicandos ac discernendos existimo [92]. Esto etiam quod aliquis deciperetur divitemque in gratia ex operibus bonis se crederet, universalem [i] tamen inferre non debemus: ergo nullus potest scire se esse in gratia.

Sed dicunt, cavendum ne temere sumamus nobis nimium in gratia et misericordia Dei, ambulandumque caute et cum timore,

i universalem: conclusionem *subintelligitur.*

89 *Ps* 26, 4. En las líneas que preceden a esta cita ha podido inspirarse el autor en FRANCISCO VISDOMINI. CT V, 533, 16ss.

90 *ML* XXXVI, 1021ss. No se ve neta en este pasaje la idea del Sumista.

91 Este pensamiento se encuentra en el *Sermón 169*, alias *De Verbis Apostoli*, c. 15. ML XXXVIII, 926.

92 Las frases precedentes están tomadas del voto de GENTIAN HERVET. ATG 9 (1946) 153.

iuxta illud [93]: *Cum timore et tremore* etc. Rectissime id aiunt, nam *qui stat videat ne cadat* [94]. Tu qui aurum, gemmas, uniones et res alias possides praeciosas, incredibili sollicitudine noctes dies-que distineris, ne unciola huius terreni thesauri tibi pereat. Et qui [j] Christum praeciosissimum thesaurum abdiderit in pene-tralia sui pectoris, non incumbet in illam unam curam et cogita-tionem perennem, ut hoc uno felici thesauro, in quo sunt omnes universi divitiae, perpetuo sit beatus et dives, verum in ipso custo-diendo, aget [k] [f. 190v] hominem imprudentem, somniculosum et stultum?

Non ab re igitur admonet *D[ivus] Petrus* [95] ut, nobis Chris-tum ex fide inesse intelligentes, satagamus nostram vocationem certam facere, stabilem et constantem, Christum enim semel ex fide acceptum bonis sanctisque fidei operibus enixissime retinen-do. Putant tamen aliqui hoc posse cedere iustis in magnam occa-sionem superbiae, qui sic possunt esse certi. Imo, viceversa, maior est illis occasio humilitatis; quanto enim quis cognóscit Dominum suum et benevolentiam eius erga se, tanto vigilantius sub disciplina illius se continet. Item, haec in iustis *non est arro-gantia* (inquit *Augustinus, super Luc.*, c. 2, ser[m]. 28 [96] *sed fides; praedicare quod acceperis, non est superbia, sed devotio.* Et infra: *dic "Pater Noster". Bona praesumptio, sed moderata.*

Adducunt nonnulli *Augustinum, super Ps. 142,* dicentem [97]: *Quantuncunque mihi iustus videar, profers de thesauro tuo re-gulam, coaptas me ad eam, et reus invenior.* Sed Augustini verba perpendant et nihil contra nos habebunt. Exponit enim ibi verba haec [98]: *Exaudi me in tua iustitia,* et rationem reddit quare inquit Psaltes *in tua iustitia.* Quoniam, inquit [99], iustitia mea iustitia legis est, quae reum tantum hominem ostendit. Exaudi igitur

j qui: quod U.
k aget: agat U.

93 *Philip* 2, 12.
94 *1 Cor* 10, 12.
95 *2 Petr* 1, 10.
96 *ML* XXXIX, 1908. Este Sermón, antes *De Verbis Domini 28,* ahora es el LXXXIV del "Appendix" de ML.
97 *ML* XXXVII, 1849.
98 *Ps.* 142, 1.
99 Alude al dicho de San Pablo, en su *Epístola a los Filipenses*, 3, 9; pero San Agustín no cita el versículo 9, sino el 12 de este capítulo.

me non in iustitia mea, quia ex me [f. 191r] non habeo nisi peccatum, sed in tua iustitia. Nos autem iustitiam nostram non magnificamus, sed Christi gratiam. Dici etiam potest Augustinum velle inferre, non reperiri hominem, qui, divinae regulae coaptatus, non inveniatur reus saltem peccati venialis, ut ex sequentibus eius verbis colligi potest [100].

Dicunt aliqui nos convenire cum Luthero. His in principio responsum est [101].

Afferunt alii hanc opinionem a *Parrisiensi Academia* [102] et in Bula *Leonis* [103] condemnatam. Sed in eo sensu, quem Lutherus praetendit, scilicet, ut quilibet habens fidem, accedens ad sacerdotem, certo statuat sibi esse in gratia, et credat assensu fidei; quod falsum et damnabile est.

Adducunt alii illud *Innocentii, De Purgatione Canonica* [104], ubi vocat Innocentius formam illam iurandi temerariam, indiscretam et ineptam; quod quidem verum est, sed nihil contra nos. Iurare enim se esse immunem ab aliquo crimine, super quo diffamatus fuerit et in iudicio vocatus, ex hoc tantum [l] quod poenitentia absolutum se sciat, temerarium est, quia praeter rationem fieret, tum quia in foro exteriori ad intentionem iudicis respondendum est, tum quia offerens [m] se ad iurandum redditur suspectus, tum quia diffamatus erat; qui vero debet per iuramentum [f. 191v] purgari debet esse bonae famae, ut eodem titulo, c. *Constitutus* [105] [dicitur]. Inepta enim est forma talis iurandi, temeraria et indiscreta, nam esset parata occasio peierandi, cum homines ad commodum proprium, magis quam ad veritatem procliviores sint, tum quia potuisset convinci de periurio quia diffamatus, tum quia iuramentum non valet de auditu; fides autem

l tantum: tamen U.
m offerens: afferens U.

100 Las ideas precedentes están sacadas del voto del conventual JULIO MAGNANI DE PIACENZA. CT V, 594, 4ss., 28ss.

101 Repásese el folio 176rs. Cf. CT V, 530, 37ss., donde se ve un ejemplo de cómo los tridentinos partidarios de la certeza de fe hacían ver que su teoría no era luterana.

102 Consúltese la nota 46 al voto de Hervet. ATG 9 (1946) 154.

103 Véase la nota 44 al voto de Hervet. ATG 9 (1946) 154.

104 Cf. la nota 23 al Texto del Documento Segundo en el artículo precedente.

105 Cf. *Corpus Iuris canonici*, pars 2 *Decretal. Greg. IX*, l. 5, tit. 34, c. 9. RF II, 872.

novit quae ex auditu est, non ex visu. Quid fides nisi credere quod non vides? [106].

Obiiciunt autem alii: si certitudine fidei certus est aliquis in eventibus illis, tenebitur ergo credere quod ipse est in gratia, ac tenebitur confiteri illam veritatem postquam est de fide et, si opus sit, morti se offerre. Quibus respondeo, id solum verum habere in veritatibus catholicis ad Dei honorem et salutem proximi attinentibus, de quorum numero ista non est. Qui enim pro illa veritate moreretur, magis se praedicaret, et pro seipso videretur mori, non pro Christo. Neque *Paulus,* si bene animadvertitur, cum dicit [107] oris confessionem ad salutem esse necessariam, loquitur de quacunque fide, sed tantum de fide quae facit ad iustitiam hominis consequendam, qualis non est ista.

[5]

[Conclusio]

Concludamus igitur hominem pro statu isto, secundum praesentem iustitiam, in casibus baptismi fluminis et sanguinis ac in susceptione sacramentalis poe[f. 192r]nitentiae, posse certo scire se esse in Dei Opt[imi] gratia. Quam sua benignitate concedat nobis nunc et semper. Amen.

---

106 Toda esta objeción basada en el capítulo *De Purgatione Canonica* está tomada, casi a la letra, del voto del servita Lorenzo Mazzochi. CT V, 590, 8ss.
107 *Rom* 10, 10.

SIGLAS

ActCentSuár	Actas del IV Centenario del nacimiento del P. Suárez.
ActCongrFil	Actas del Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona.
ActSalm	Acta Salmanticensia.
AHSI	Archivum Historicum Societatis Iesu.
AnAsFrVit	Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria.
Ang	Angelicum.
AnnThéol	L'Année Théologique.
ArchTheolGran	Archivo Teológico Granadino.
BullLittEccl	Bulletin de Litterature Ecclesiastique.
CFe	Ciencia y Fe.
Crist	Cristiandad.
DivThPl	Divus Thomas. Placencia.
EphCarm	Ephemerides Carmeliticae.
EstEcl	Estudios Eclesiásticos.
EstFranc	Estudios Franciscanos.
EstJos	Estudios Josefinos.
EstMar	Estudios Marianos.
EtCarm	Etudes Carmelitaines.
IlCl	Ilustración del Clero.
MAv	Maestro Avila.
Manr	Manresa.
Mar	Marianum.
MiscCom	Miscelánea Comillas.
MCarm	El Monte Carmelo.
Pens	Pensamiento.
RFe	Razón y Fe.
RechScRel	Recherches de Science Religieuse.
RevEspDerCan	Revista Española de Derecho Canónico.
RevEspDerIntern	Revista Española de Derecho Internacional.
RevEspir	Revista de Espiritualidad.
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos.
RevFil	Revista de Filosofía.
RevNacEduc	Revista Nacional de Educación.
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía.
RevAscMyst	Revue d'Ascetique et de Mystique.
Sap	Sapientia.
Schol	Scholastik.
ThSt	Theological Studies.
VV	Verdad y Vida.

BOLETIN DE HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN EL PERIODO 1500-1800

por

J. A. de Aldama S. I.

I. EL IV CENTENARIO DEL NACIMIENTO DEL P. FRANCISCO SUAREZ

Entre las reseñas que se han hecho de las fiestas centenarias de Suárez, queremos citar especialmente:

L. García Arias, *La conmemoración del IV Centenario del nacimiento del P. Francisco Suárez, S. I.*: RevEspDerIntern 1 (1948) 503-535.

La bibliografía del Centenario la ha recogido parcialmente:

F. de P. Solá. S. I., *Crónica y Bibliografía del Centenario*: Manr 21 (1948) 165-174.

De las Actas del Centenario se ha publicado solamente el primer tomo. En el segundo se editará una bibliografía completa del P. Eleuterio Elorduy, S. I. Como faltan aún los estudios que se publicarán en ese mismo tomo, la nuestra habrá de ser por fuerza incompleta.

Generalidades.

1. Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Balbino Santos y Olivera, *Elogio del varón virtuoso y santo.* Discurso del Sr. Arzobispo

de Granada en la Catedral de aquella Ciudad el 17 de octubre de 1948: ActCentSuár 1, 27-34.

2. Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Fidel García Martínez, *Ministro y Doctor de la verdad*. Discurso del Sr. Obispo de Calahorra en las honras fúnebres celebradas en Salamanca el 26 de octubre de 1948: ActCentSuár 1, 53-63.

3. Excmo. Sr. D. José Ibáñez Martín, *Suárez el filósofo peninsular*. Discurso del Sr. Ministro de Educación Nacional en la clausura de las fiestas centenarias en la Universidad de Coimbra: ActCentSuár 1, 87-102. Publicado también en RevNacEduc 8 (1948) 11-45.

4. Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Cayetano Cicognani, *Grandeza del P. Suárez como pensador cristiano y como religioso*. Discurso del Sr. Nuncio de Su Santidad en la clausura de la Semana suareciana celebrada en la Universidad Pontificia de Comillas: MiscCom 9 (1948) 7-22.

5. T. Andrés Marcos, *Semblanza de Suárez*. Primera lección del Homenaje al Dr. Eximio en el IV Centenario de su nacimiento: ActSalm 9-25.

6. J. M.ª Alejandro S. I., *La personalidad científica del Dr. Eximio*. Discurso inaugural del curso 1947-1948 en la Universidad Pontificia de Comillas: MiscCom 9 (1948) 191-210.

7. P. Durao Alves, *O Doutor Exímio*. Carácter fundamental da sua obra: RevPortFil 4 (1948) 341-348.

Suárez teólogo, filósofo y jurista, es ante todo y sobre todo teólogo.

8. A. M.ª Urtiaga S. I., *Semblanza de Suárez*: RFe 138 (1948, II) 17-33.

9. J. Iturrioz S. I., *Suárez en los documentos pontificios*: Crist 5 (1948) 379-381.

10. F. Cereceda S. I., *Realidad del doctorado suareciano en la teología católica*: Crist 5 (1948) 385-387.

Motivos que hacen real y auténtico en la teología católica el doctorado de Suárez.

11. J. QUILES S. I., *Influjo del elemento psicológico en ciertos juicios acerca de los méritos de Suárez*: ActCentSuár 1, 149-179.

Actitud afectiva que ilumina ante todo el punto de vista propio, que ha dado origen a ciertas acusaciones contra Suárez; su conceptualismo, su eclecticismo sincretista, con derivaciones hacia la filosofía moderna y su voluntarismo jurídico.

12. EXCMO. Y RVDMO. SR. D. JOSÉ EGUINO Y TRECU, *Prolusión* en la sesión de apertura de la Semana suareciana de Comillas: MiscCom 9 (1948) 25-33.

13. F. J. BAEZA S. I., *Significación de nuestro homenaje al P. Suárez*. Discurso del R. P. Rector de la Universidad Pontificia de Comillas en la clausura de la Semana suareciana: MiscCom 9 (1948) 35-45.

14. EXCMO. SR. D. ANTONIO GALLEGO Y BURÍN, *Saludo de la ciudad*. Discurso del Sr. Alcalde de Granada en el Ayuntamiento: ActCentSuár 1, 23-26.

Bibliografía.

1. PL. MÚGICA S. I., *Bibliografía suareciana*. Con una introducción sobre el estado actual de los estudios suarecianos por E. ELORDUY S. I.—Granada (Cátedra Suárez) 1948, 103 p.

2. J. ITURRIOZ S. I., *Bibliografía suareciana*: Pens 4 (1948) 603*-638*.

3. J. ITURRIOZ S. I., *Bibliografía suareciana*: RFe 138 (1948, II) 479-497.

4. F. DE P. SOLÁ S. I., *Suárez y las ediciones de sus obras*. Monografía bibliográfica con ocasión del IV Centenario de su nacimiento. Barcelona [1948] 103 p.

El Centenario de Suárez ha dado ocasión a recoger los trabajos anteriormente publicados sobre él y su doctrina, así como las ediciones de sus propias obras.

El repertorio del P. Solá se refiere solamente a estas últimas, y sin ser perfecto, abarca hasta algunos de los inéditos publicados ya en 1948.

Recoge y describe primero las ediciones por orden de materias; reseña después las primeras ediciones de cada obra; y termina con una lista de las ediciones por orden cronológico. Aunque en los dos trabajos citados del P. Iturrioz se da también cuenta de las obras de Suárez, el repertorio del P. Solá es hasta el presente el más completo de todos.

La bibliografía sobre las monografías referentes a Suárez hasta 1948 la han recogido los PP. Múgica e Iturrioz. El trabajo del P. Múgica, publicado por la Cátedra de Suárez de la Universidad de Granada, forma la base principal de los del P. Iturrioz; de los cuales el de Razón y Fe es sólo un resumen. El avance principal del P. Iturrioz sobre el P. Múgica está, aparte de las numerosas adiciones (algunas ya de 1948), en el orden sistemático con que ha ordenado las fichas. Claro es que no siempre se ve clara la razón de la clasificación; pero es éste un modo de obtener una mayor facilidad en el uso de la bibliografía. Lástima que a veces se hayan deslizado evidentes trasposiciones de imprenta, como por ejemplo en los artículos de N. Paulus citados bajo el epígrafe de "Ascética y Mística". Obras de esta clase es muy difícil que lleguen a ser exhaustivas. Pero en nuestro caso el intento se acerca mucho al ideal. Notamos en Mariología la omisión del artículo de Neyron...

Como introducción al trabajo del P. Múgica preceden unas interesantes consideraciones del especialista suareciano P. Elorduy, que sirven de orientación para quien desee saber el estado en que se encontraban los estudios suarecianos al iniciarse el IV Centenario.

Estudios biográficos.

1. J. de Dueñas S. I., *Los Suárez de Toledo*: RFe 138 (1948, II) 91-110.

2. F. Cereceda S. I., *Un profesor desconocido de Suárez. El biblista Martín Martínez de Cantalapiedra*: EstEcl 22 (1948) 583-591.

3. M. de Iriarte S. I., *El hombre Suárez y el hombre en Suárez*: ActCentSuár 1, 103-147.

4. E. Elorduy S. I., *El humanismo suareciano*: RFe 138 (1948, II) 35-64.

5. F. Cereceda S. I., *Formas renacientes en la producción científica suareciana*: RFe 138 (1948, II) 111-135.

6. J. PÉREZ VILLANUEVA, *Recuerdos de la etapa segoviana*: ActCentSuár 1, 43-51.

7. E. FERNÁNDEZ ALMUZARA S. I., *El P. Francisco Suárez en Coimbra*: MiscCom 9 (1948) 247-259.

8. E. ELORDUY S. I., *Dedicatorias y proemios de las obras de Suárez*: MiscCom 9 (1948) 323-345.

9. E. ELORDUY S. I., *El epistolario suareciano*: ActCent-Suár 1, 73-86.

10. E. ELORDUY S. I., *Fama de santidad de Suárez*: RFe 138 (1948, II) 65-90.

1. Estudio genealógico de los ascendientes del P. Suárez.

2. Ya puede afirmarse con certeza que Martín Martínez de Cantalapiedra fué profesor de escritura de Suárez en Salamanca durante un año. Lo dice el mismo Suárez al testificar a su favor en el proceso seguido contra él. Para obtener ese testimonio fueron los jueces a Segovia en 1576.

3. Cuál fué Suárez como hombre y cómo vió y pensó al hombre, infiriendo de ahí cómo se vió a sí mismo en su ser de hombre.

4. Estudio del hombre y sus cualidades naturales, a través de la perspectiva política, de sus relaciones literarias y académicas, de las semblanzas contemporáneas y del ambiente barroco de la circunstancia histórica.

5. Situación de la ciencia de Suárez en el ambiente renacentista en que nació y se desarrolló, con agudas sugerencias sobre la evolución histórica de aquel momento teológico.

6. Discurso del Excmo. Sr. Gobernador de Segovia en las fiestas centenarias el día 23 de octubre.

7. Evocación de los años pasados en Coimbra por Suárez.

8. Estudio doctrinal de las dedicatorias y prólogos suarecianos, para descubrir la interior trayectoria de su espíritu.

9. Discurso en la Sala Grande de Actos de la Universidad de Coimbra el 31 de octubre. Da cuenta le los trabajos preparatorios para la publicación del epistolario suareciano.

10. Recogidos los testimonios contemporáneos de sus virtudes, estudia el autor la actuación de Suárez ante la contradicción, especialmente en el penoso asunto de la confesión a distancia, para terminar con la fama de santidad que seguió a su muerte. —.

Manuscritos y ediciones.

1. F. Suárez, *Misterios de la vida de Cristo*. Versión castellana del R. P. Galdos S. I. Madrid (B. A. C., 35) 1948, vol. 1, p. XXXIV-915.

2. F. Suárez, Doctor Eximius, *Conselhos e pareceres. Consilia Moralia*. Coimbra (Acta Universitatis Conimbrigensis) 1948; t. I, p. XVIII-439; t. II vol. 1, p. 213.

3. S. González Rivas S. I., *Un tratado inédito de Suárez sobre la ciencia media*: MiscCom 9 (1948) 59-132.

4. J. A. de Aldama S. I., *Un parecer inédito de Suárez sobre la doctrina agustiniana de la gracia eficaz*: EstEcl 22 (1948) 495-505.

5. J. A. de Aldama S. I., *Dos pareceres inéditos del P. Suárez sobre la gracia eficaz*: ArchTeolGran 11, (1948) 225-270.

6. C. M.ª Abad S. I., *Una lectura de Suárez inédita*: "*Utrum liceat aliquando uti scientia confessionis*": MiscCom 9 (1948) 133-190.

7 C. M.ª Abad S. I., *Una carta autógrafa de Suárez en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca*: MiscCom 9 (1948) 47-57.

8. J. Olazarán S. I., *Plática de comunidad atribuída a Suárez*: Manr 21 (1949) 151-164.

9. J. A. de Aldama S. I., *Un parecer inédito de Suárez sobre un estatuto de la Orden de Alcántara*: ArchTeolGran 11 (1948) 271-285.

10. F. Suárez, *La moral en las recomendaciones*. Un dictamen del P. Francisco Suárez S. I., sobre recomendaciones y dádivas: FomSoc 3 (1948) 385-406.

11. D. Martins S. I., *Um manuscrito bracarense do Doutor Exímio*: RevPortFil 4 (1948) 395-408.

12. R. Galdos S. I., *Interesante manuscrito suareciano*: EstEcl 22 (1948) 507.

13 M. Batllori S. I., *Les fonds manuscrits de Suárez dans les bibliothèques et les archives de Rome*: ActCongrFil 3 327-333.

1. Inicia aquí la B. A. C. la publicación de algunas obras selectas del P. Suárez, traducidas al castellano. La elección ha sido acertada. En este primer volumen se nos dan las 32 primeras disputas del "De mysteriis vitae Christi". La traducción es generalmente fiel y esmerada; las indicaciones bibliográficas se han trasladado del texto a las notas, sin añadir de ordinario ningún otro trabajo de verificación crítica. En cambio se ha facilitado la lectura con títulos y subtítulos. El texto de Suárez se da completo, fuera de algunos pasajes de la disp. 10 sobre la fisiología de la maternidad divina. Una corta introducción del editor precede a la traducción, en la que echamos de menos el *ad lectorem*, que contiene pensamientos de interés.

2. Edición provisional de los dos tomos de Consejos y pareceres suarecianos, que se encuentran en el Archivo de la Universidad de Coimbra. Se sabe que los editores de las obras póstumas de Suárez tenían proyecto de publicar un tomo de *Consilia*. ¿Podrán identificarse ambas colecciones, al menos en parte? Esto sería de gran interés, entre otras cosas para el grave problema de la autenticidad, que no puede darse por completamente resuelto en todos los casos.

3. Edición de un tratado suareciano, conservado es Salamanca, Bibl. Universidad Ms. 632 fol. 21r-33r, cuya composición pone el editor entre 1585 y 1589. A la cuidadosa edición del tratado precede una docta introducción, en que se estudia la evolución del pensamiento suareciano sobre la ciencia media desde 1571 a 1589.

4. Se edita la respuesta suareciana a las proposiciones presentadas por Clemente VIII como resumen de la doctrina de la gracia eficaz en San Agustín. El texto se toma de un códice de la Bibl. Universitaria de Granada con signatura Caja C 68, en los fol. 457v-460r.

5. Edición de dos pareceres que se encuentran entre los papeles del P. Hojeda en la Bibl. Universitaria de Granada, Caja C 68 fol. 461r-462r y 352r-371r. El primero responde a las dos preguntas formuladas por el Cardenal Madruzzo el 23 de julio de 1599 como base para centrar la disputa sobre la gracia eficaz. El segundo, que data sin duda del tiempo de las mismas disputas *de auxiliis*, podría tal vez fijarse hacia noviembre de 1605.

6. Edición de un tratado suareciano, conservado en el Ms 632 de la Bibl. Universitaria de Salamanca, fol 1r-12v. En la introducción lo sitúa el editor históricamente, estudiando la controversia granadina de 1558 y los diversos escritos que la siguieron. Como fecha del tratado de Suárez da el editor 1587-1588. La edición es de interés para conocer las fuentes

inmediatas del opúsculo de Avellaneda sobre el cómplice y la primera redacción de algunos trozos del *De paenitentia* de Suárez.

7. Edición completa de una carta de Suárez a Bastida, fechada en Coimbra a 11 de marzo de 1607. Se conserva en Salamanca, Bibl. Universitaria Ms 196 fol. 582-583. El P. Abad edita la carta y la reproduce en fotografías, igualmente que la nota, también autógrafa que Suárez escribió al ser recibido en la Compañía. En la transcripción del último párrafo debe leerse *prouisiones*, no proposiciones. Y puesto que se respeta la ortografía del original, parece que en el tercer párrafo se debiera trascribir: "y que en los fundamentos que yo en él *hecho*, no aya contradición..."

8. Es una plática de renovación de votos, existente en la Bibl. Real de Bruselas. Se reproduce la copia hecha por el P. Alfredo Poncelet y conservada por el P. Rivière.

9. Edición de una respuesta de Suárez a una interesante consulta moral sobre la aplicación de un estatuto de nobleza de la Orden de Alcántara. Se conserva en la Bibl. del duque de Gor en Granada.

10. Se reproduce aquí uno de los informes suarecianos, publicados en el tomo I de *Conselhos e Pareceres*, pág. 225ss.

11. El ms. 224 de la Bibl. Pública de Braga contiene 80 folios (a partir del 139), que pertenecen a Suárez y reproducen sus lecciones sobre la fe, tenidas en Coimbra en 1609. El ms. se corresponde con la edición príncipe de Coimbra 1612 en su primera parte escolástica, con alguna variante en la numeración. A parte del interés general del ms., sirve éste para rectificar una fecha de las ediciones del *De fide*: "ego tamen ferè ante triginta annos, *hoc est anno Domini 1585, docui Romae*" (Vivès 12, 165). El autor demuestra que debe leerse *1583*, fuera de que es ésta una aclaración añadida por el editor primero. Sirve también el ms. bracarense para determinar lo que enseñó Suárez en 1609. Contiene finalmente el ms. algunas lecturas del Dr. Pedro da Costa, sustituto de Suárez en aquellos años.

12. Presentación brevísima, con tres reproducciones fotográficas, del original (no autógrafo) que sirvió para la primera edición del *De mysteriis vitae Christi*.

13. Breve pero interesante comunicación sobre los manuscritos romanos de Suárez.

Carácter científico y fuentes.

1. E. B. Pita S. I., *Aristóteles, Santo Tomás y Suárez*: ActCentSuár 1, 195-209. Publicado también en CFe 4 (1948) 7-19.

2. A. F. de Vos, *El aristotelismo de Suárez y su teoría de la individuación*: RevFil 7 (1948) 755-765. Publicado también en francés resumido en ActCongrFil 3, 505-514.

3. F. de P. Solá S. I., *Un trabajo inédito del P. Juan Muncunill S. I. (1848-1928)*: EstEcl 22 (1948) 509-548.

4. Nazario de Santa Teresa O. C. D., *Suárez en los Salmanticenses*: RevEspir 8 (1949) 315-345.

5. E. Guerrero S. I., *El "François Suárez" de León Mahieu*: RFe 138 (1948, II) 313-351.

6. J. de Vries S. I., *Die Erkenntnislehre des Franz Suárez und der Nominalismus*: Schol 20-24 (1949) 321-344.

7. R. Ceñal S. I., *Alejandro de Alejandría: su influjo en la metafísica de Suárez*: Pens 4 (1948) 91*-122*.

8. B. Mendía O. F. M., *Influencia de los Maestros franciscanos en la filosofía del conocimiento intelectual de Suárez*: VV 6 (1948) 421-453.

9. F. de Urmeneta, *Luis Vives como precursor de Suárez y Balmes*: RevFil 7 (1948) 391-401.

1. En la construcción de la filosofía cristiana Aristóteles ha aportado el material, Santo Tomás le ha dado el sentido cristiano por su eje central de la metafísica de la creación, y Suárez ha traído el espíritu de dinamismo vital por el que el tomismo perennemente se incrementa y se renueva.

2. Suárez, respondiendo a la tendencia general de su tiempo, ha reforzado la nota de individualismo, eliminando lo que quedaba en Aristóteles de la concepción platónica del saber. En ello cree el autor que Suárez es víctima del nominalismo de su época.

3. Edita el autor un trabajo inédito del P. Juan Muncunill S. I., sobre el tema: "Eximius Doctor P. Suárez, fidelis S. Thomae discipulus". El estudio data de 1917. En la edición se han omitido los tres primeros párrafos introductorios (de los que se da un resumen), para insertar en-

teros los otros cinco. En ellos se van recorriendo las posiciones suarecianas en los distintos tratados teológicos, comparándolas con las correspondientes de Santo Tomás. Conclusión: "Plus quam sex millia assertionum in operibus theologicis P. Suárez contineri consequitur; ex his vero vix reperiuntur viginti, quae oppositae S. Thomae demonstrari possint".

4. Para conmemorar el centenario suareciano reúne el autor cuanto los Salmanticenses dicen en su obra sobre Suárez; concluyendo que para ellos (exponente máximo del tomismo auténtico) "Suárez es entre los teólogos jóvenes o renacentistas el principal desviador de Santo Tomás".

5. Crítica del libro de Mahieu y respuesta a sus acusaciones contra la filosofía de Suárez.

6. Examina el autor los tres fundamentos en que se apoya la acusación nominalista lanzada contra Suárez: el medio ambiente de su formación científica, su manera de entender los primeros principios metafísicos, y su teoría sobre el conocimiento directo del singular material. Y concluye que aunque Suárez no haya acertado en todo, ciertamente no es nominalista. En el mismo sentido reseñamos más adelante los varios trabajos del P. Alejandro.

7. Estudio de los influjos más notables del comentario aristotélico del franciscano Alejandro de Alejandría en la metafísica de Suárez. Rectificación de la importancia "antitomista" dada a esta fuente suareciana. Se trata de un autor que, sin prejuicios de escuela, sin compromisos de sistema, se afana por hallar la verdad donde se encuentre.

8. Escoto directamente y por medio de él San Buenaventura y los otros Doctores franciscanos medievales influyeron notablemente en la doctrina suareciana del conocimiento.

9. Puntos de contacto entre Vives, Suárez y Balmes como apologistas, metafísicos y antropólogos.

Dogma.

1. F. García Martínez, *La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático*: EstEcl 22 (1948) 151-165.

2. J. M.ª Alejandro S. I., *Evidencia y fe, según el Doctor Eximio*: EstEcl 22 (1948) 167-193.

3. J. A. DE ALDAMA S. I., *"Error in fide" en la terminología teológica de Suárez*: EstEcl 22 (1948) 195-203.

4. J. M.ª SALAVARRI S. I., *Autoridad de Suárez en el Concilio Vaticano*: EstEcl 22 (1948) 205-226.

5. J. M.ª HELLÍN S. I., *Sobre la inmensidad de Dios en Suárez*: EstEcl 22 (1948) 227-263.

6. J. SAGÜÉS S. I., *Suárez ante la ciencia media*: EstEcl 22 (1948) 265-310.

7. J. M.ª BOVER S. I., *Suárez, mariólogo*: EstEcl 22 (1948) 311-337.

8. M. LIAÑO, *La redención pasiva de María, según el P. Suárez*: ArchTeolGran 11 (1948) 195-223.

9. J. M.ª DALMAU S. I., *San Agustín en la teología de la gracia del P. Francisco Suárez*: EstEcl 22 (1948) 339-374.

10. E. ELORDUY S. I., *Suárez en las controversias sobre la gracia*: ArchTeolGran 11 (1948) 117-193.

11. S. GONZÁLEZ RIVAS S. I., *Domingo de Soto y Francisco Suárez frente al problema de la libertad humana*: EstEcl 22 (1948) 375-398.

12. J. M.ª DALMAU S. I., *Los dones del Espíritu Santo, según Suárez*: Manr 21 (1949) 103-120.

13. M. QUERA S. I., *La contrición en la justificación, según Suárez y Vázquez*: EstEcl 22 (1948) 561-569.

14. J. M.ª HELLÍN S. I., *Sobre la presencia eucarística en el Doctor Eximio*: EstEcl 22 (1948) 571-581.

15. M. QUERA S. I., *Suárez y la doctrina de la transubstanciación eucarística*: RFe 138 (1948, II) 409-441.

16. J. M.ª SÁIZ PBRO., *Actitud de Suárez frente a la metafísica de nuestra felicidad*: MiscCom 9 (1948) 261-299.

17. J. A. DE ALDAMA S. I., *El perfil teológico de Suárez y la primera generación científica de la Compañía de Jesús*: RFe 138 (1948, II) 265-283.

18. J. M.ª DALMAU S. I., *Metafísica y Teología en Suárez*: EstEcl 22 (1948) 549-559.

19. J. M.ª DALMAU S. I., *Suárez, teólogo eximio y piadoso*: Crist 5 (1948) 382-384. 387.

20. J. M.ª DALMAU S. I., *Suárez, teólogo*: RFe (1948, II) 157-186.

21. M. SOLANA, *Suárez maestro de metafísica para teólogos*: ActSalm 45-75.

22. J. SALAVERRI S. I., *El P. Suárez y la música sagrada*: MiscCom 9 (1948) 301-307.

23. S. GONZÁLEZ RIVAS S. I., *San José en la teología del P. Francisco Suárez*: EstJos 2 (1948) 156-163.

1. Para el problema del progreso dogmático cree el Excmo. autor que la solución es la que se funda en la teoría suareciana, según la cual es objeto de fe divina el virtual revelado propuesto infaliblemente, por la Iglesia.

2. Exposición de la doctrina suareciana sobre las exigencias de la fe en materia de oscuridad e inevidencia.

3. Suárez perfiló el concepto de proposición "theologice certa", al exigir para ella una conclusión teológica, estrictamente dicha, a la que se opone la censura "error in fide".

4. Recogidas las citas de Suárez hechas en los esquemas y discusiones de las dos Constituciones dogmáticas *De fide catholica* y *De ecclesia*, las valoriza el autor atinadamente, ilustrándolo con el hecho de una interesante referencia de Suárez no admitida por el Concilio.

5. La omnipresencia y la inmensidad, que se prueban mal por la imposibilidad de la acción a distancia, se deducen bien con Suárez de la omniperfección divina y de la analogía con las criaturas. El fundamento por parte de Dios de su presencia real en éstas, lo pone Suárez acertadamente no en la acción exterior divina, sino en su ubicación intrínseca; aquélla funda una relación de presencia; ésta da origen a otra presencia absoluta, anterior e independiente de la acción.

6. En el ambiente científico jesuítico de 1560-1590, en el que la ciencia media brota a la vez en varias partes, más o menos perfilada, Suárez, primero adversario, pasa a ser su mayor campeón. Intenta el autor una explicación a este cambio y anota algunas de las aplicaciones que hace Suárez de la ciencia media en la Cristología y en la Predestinación.

7. Recoge el autor las sugerencias suarecianas para un desarrollo ulterior de la Mariología. Al tratar de la maternidad divina, Suárez ha intuído su dificultad esencial y ha dado como solución la unión previa del cuerpo y del alma con el Verbo antes (prius natura) de unirse entre sí. El autor quiere ver en Suárez una sugerencia ulterior que subraya una ordenación teleológica de la generación virginal a la unión hipostática. Suárez niega a María el estado de justicia original; pero al autor le parece que la mente íntima del Doctor Eximio iba por otros derroteros, a pesar de sus palabras expresas. Se esfuerza por último por perfilar una posición afirmativa de Suárez en el problema de la Corredención mariana. El artículo está escrito sagaz y sutilmente. No sabemos si llevará la convicción al lector, que difícilmente podrá despojarse de una impresión constante de retroproyección de ideas muy caras al autor sobre el pensamiento del Doctor Eximio.

8. Esbozados los antecedentes históricos, estudia el autor la doctrina suareciana sobre el tema, señalándole un puesto importante en la evolución histórica del problema, junto a Escoto y al salmanticense Domingo de Santa Teresa.

9. Documentado estudio sobre la abundante utilización que hace Suárez de San Agustín en sus tratados sobre la gracia. Como características de la interpretación suareciana de San Agustín señala el autor: su sentido eclesiástico y católico, su saber teológico, su tendencia concordista, su aspecto crítico, su objetividad y riqueza de matices.

10. Describe el autor la posición de Suárez en la controversia sobre la justificación con Vázquez en 1593, y más a la larga en las controversias *de auxiliis* con sus tres fases. En la primera fase (1594-1598) Suárez redacta el informe de la Provincia de Castilla; en la segunda (1599-1605) se ponen de manifiesto las diferencias doctrinales entre Suárez y Molina; en la tercera (1605) se ve a Suárez actuando en las disputas romanas, no personalmente, sino por medio de sus escritos. El autor cree poder ver la mano de Suárez en los discursos pronunciados entonces por Bastida. La sugerencia es de gran interés, si bien no acaben de convencer del todo las pruebas aducidas. El punto es de notable importancia y resulta un mérito insigne del P. Elorduy el haberlo planteado en su plenitud.

11. Este artículo se refiere más a la doctrina de Soto que a la de Suárez. Por eso lo recogeremos a nombre del gran dominico.

12. Estudiada la doctrina suareciana sobre los dones como actos y como hábitos, se determinan sus fuentes y su relación con la doctrina paralela de Santo Tomás.

13. Breve estudio sobre las posiciones antitéticas de Vázquez y Suárez en la materia de la justificación por la contrición.

14. Notas sobre el libro de Masi acerca de la presencia eucarística según Suárez.

15. Exposición detallada de la verdadera doctrina de Suárez sobre la transubstanciación, frente a la que falsamente se le ha atribuído con frecuencia.

16. Posición conciliadora de Suárez en el problema de la esencia metafísica de la bienaventuranza formal: visión intuitiva (tesis tomista) más amor de benevolencia consiguiente (tesis escotista).

17. Entronque de la teología de Suárez con la teología que se había ido formando en la Compañía a través de las normas primeras de San Ignacio, desde las corrientes científicas de París: en el método, en la preocupación positiva, en el carácter antiprotestante, en la solidez especulativa, en la interpretación del tomismo.

18. El procedimiento racional con que resuelve Suárez en metafísica la antinomia entre unidad y transcendencia del ser, es el mismo que en teología trinitaria le da una solución al misterio de la alianza entre la realidad única de la esencia divina y la realidad triple de las relaciones o personalidades. Es sólo un caso típicamente suareciano de la influencia de su metafísica en su teología.

19. Caracteres de la teología suareciana.

20. Caracteriza el autor la teología de Suárez por su extensión y amplitud no sólo externa, sino principalmente interna; por la abundancia de su documentación y la profundidad de su elaboración científica. Aborda después el tema del tomismo suareciano. Y termina caracterizando su obra teológica como exposición plena de la teología católica y valorando su originalidad, fuerza sintética, piedad, autoridad y sentido teológicos.

21. Depuración suareciana de los principales conceptos filosóficos que ha de utilizar el teólogo.

22. Breve nota en que se recogen los fecundos principios y las conclusiones luminosas de Suárez para una "teología de la música sagrada".

23. Estudia el autor la doctrina de Suárez sobre la excelencia y la santidad de San José, a través de su disp. 8 del De Mysteriis vitae Christi.

Escritura.

1. R. Galdos S. I., *Méritos escriturísticos del P. Francisco Suárez*: EstEcl 22 (1948) 399-405.

2. F. Asensio S. I., *El recuerdo de Melquisedec en Suárez*: EstEcl 22 (1948) 407-417.

3. L. Suárez C. M. F., *Principios exegéticos del Doctor Eximio*: IlCl 41 (1948) 169-187.

1. El uso de la Sagrada Escritura es verdadera alma de la teología suareciana. Es el teólogo más escriturista de su tiempo.

2. Tras un estudio previo de la naturaleza, persona y sacerdocio de Melquisedec, Suárez explica cuál fué su sacrificio y en qué sentido prefiguró en él a Jesucristo.

3. Recoge primero el autor la exégesis suareciana de algunos puntos bíblicos, el voto de Jefté, la moral de Judit, las bienaventuranzas, el problema de la pascua, la controversia antioquena y la salutación angélica. Pasa después a exponer e pensamiento de Suárez sobre los siguientes conceptos: Escritura, Canon bíblico, inspiración, profecía, noemática, heurística, vulgata.

Moral.

1. R. Ceñal S. I., *Los fundamentos metafísicos de la moral, según Suárez*: ActCongrFil 3, 115-128. Publicado también en RevFil 7 (1948) 721-735.

2. P. M.ª Abellán S. I., *Posición de Suárez ante el conflicto entre la libertad y la obligación probable*: ActCongrFil 3, 33-59.

3. U. López S. I., *Suárez, moralista. Las bases de una deontología política según Suárez*: RFe 138 (1948, II) 213-228.

4. E. Iglesias S. I., *El problema social contemporáneo y los principios de la filosofía social de Suárez*: ActCongrFil 3, 197-211.

1. Estudia el autor la doctrina suareciana sobre el ser moral en común y su especificación, sobre el constitutivo de la moral específica de

los actos humanos, sobre la bondad formal de los mismos y sobre la bondad formal y moralidad en general.

2. Suárez, antes de las grandes controversias morales, plantea claramente el problema del probabilismo y circunscribe el campo de la posesión y el de la falta de promulgación de la ley dudosa; llega a establecer principios ampliamente admitidos después en Moral, que influyen poderosamente y reciben su última consagración en la moral alfonsiana.

3. Estudia el autor en Suárez como bases de una deontología política, el fin del poder, su norma fundamental de gobierno (la justicia distributiva) y una aplicación práctica a los tributos y su empleo.

4. En Suárez como representante de la filosofía perenne se encuentran las verdades filosóficas, jurídicas, sociales y morales que son clave para la única solución del problema social.

Ascética y Mística.

1. F. Alonso Bárcena S.I., *El perfil espiritual de Suárez*: ArchTeolGran 11 (1948) 7-28.

2. E. Elorduy S. I., *Suárez, maestro de la vida interior*: Manr 21 (1949) 3-8.

3. J. Olazarán S. I., *El concepto de perfección cristiana, según Francisco Suárez*: Manr 21 (1949) 9-52.

4. J. Calveras S. I., *Devoción substancial y accidental, según Suárez*: Manr 21 (1949) 53-78.

5. J. Sagüés S. I., *Suárez y la doctrina de la gracia en los Ejercicios*: Manr 21 (1949) 79-102.

6. M. de Iriarte S. I., *Suárez, comentador de los Ejercicios de San Ignacio*: ArchTeolGran 11 (1948) 91-115.

7. M. Nicolau S. I., *Francisco Suárez y el estado religioso*: Manr 21 (1949) 121-138.

8. U. López S. I., *La perfección sacerdotal, según Suárez*: EstEcl 22 (1948) 443-464.

9. U. López S. I., *El sacerdote y su perfección, según Suárez*: ArchTeolGran 11 (1948) 77-90.

10. J. M.ª Hellín S. I., *La esencia del acto místico y las disposiciones para él en Suárez*: ArchTeolGran 11 (1948) 29-75.

11. E. Hernández S. I., *El éxtasis natural en Suárez*: EstEcl 22 (1948) 465-494.

12. E. Hernández S. I., *La visión facial de Dios en esta vida, según Suárez*: Manr 21 (1949) 140-150.

1. Estudia el autor la misión providencial de Suárez, su amor a la verdad, su delicadeza caballerosa en proponerla, su laboriosidad austera y la sublime elevación de su espíritu.

2. Dos etapas en el magisterio espiritual de Suárez: la primera con su dirección personal hasta 1590, la segunda con la acción de sus obras.

3. En torno al concepto de perfección reune el autor la doctrina suareciana sobre la caridad en toda su amplitud y aplicaciones.

4. Concepto de la devoción: querer, prontamente, con gusto y suavidad. Importancia de la devoción en la vida espiritual.

5. Estudia el autor el tema de la gracia en la defensa que de los Ejercicios hace el Doctor Eximio.

6. Recoge el autor la doctrina suareciana sobre los sujetos aptos para los Ejercicios, sobre su metodología, sobre el tema de la cooperación humana a la espiritualidad, sobre el dinamismo y el protagonismo del ejercitante, sobre el problema de la vida contemplativa en los Ejercicios y sobre la psicología del acto religioso.

7. Recoge el autor la doctrina de Suárez sobre el estado religioso.

8. Suárez muestra las bases firmes sobre las que se ha de asentar la doctrina de la santidad sacerdotal. Su concepto genérico de estados de perfección y su estudio sobre las relaciones entre el estado episcopal y el religioso nos permiten descubrir en todo sacerdote un escogido de Cristo, consagrado por su carácter a las obras de la perfección, al menos de un modo incoativo.

9. El ser y la acción del sacerdote a la luz del sacrificio de Cristo.

10. La contemplación, según Suárez, es un acto de simple mirada, abstractivo, infuso, de conocimiento experimental por connaturalidad sobrenatural. Es pasivo, con dulzura y amor, de breve duración. Estudia el autor a continuación la naturaleza del éxtasis en Suárez, y termina recogiendo su doctrina sobre las disposiciones a la contemplación infusa: no todos están llamados a ella.

11. Posibilidad y estructura interna de una contemplación a la que coopera la imaginación pero con enajenación de sentidos e imposibilidad de reaccionar a sus excitantes. Toda ella en el orden natural.

12. Posibilidad de la visión facial de Dios en esta vida, aunque de ley ordinaria no se conceda. Descripción y estudio de sus efectos psicosomáticos.

Derecho.

1. Excmo. Sr. D. R. Fernández Cuesta, *Francisco Suárez, jurista*: ActCentSuár 1, 1-21.

2. Excmo. Sr. D. Esteban Bilbao, *Semblanza del jurisconsulto*: ActCentSuár 1, 35-42.

3. O. Robleda S. I., *Suárez, jurista*: RFe 138 (1948, II) 187-212.

4. J. Caamaño Martinez, *La mutabilidad del derecho natural en Suárez*: ActCongrFil 3, 61-73.

5. A. Ferreiro López, *La naturaleza de la propiedad privada en las doctrinas de Suárez*: Pens 4 (1948) 449*-492*.

6. F. Lodos S. I., *La concepción suareciana de las penas "latae sententiae"*: EstEcl 22 (1948) 419-441.

7. E. Elorduy S. I., *La igualdad jurídica, según Suárez*: ActSalm 101-131.

8. R. García Villoslada S. I., *La idea del Sacro Romano Imperio, según Suárez*: RFe 138 (1948, II) 285-311.

9. E. Guerrero S. I., *La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho de guerra*: Pens 4 (1948) 583*-602*.

10. H. Rommen, *Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez S. I.*: Pens 4 (1948) 493*-507*.

11. G. Jarlot, *Suárez, la démocratie et le pouvoir absolu*: ActCongrFil 3, 213-221.

12. A. D. Tolédano, *La conception de la souveraineté dans la philosophie politique de Francisco Suárez*: ActCongrFil 3, 293-300.

13. A. Alvarez de Linera, *La democracia en la doctrina de Suárez*: Pens 4 (1948) 509*-530*.

14. J. Gómez Robledo, *Doctrina de Suárez sobre el origen y sujeto de la autoridad civil*: Pens 4 (1948) 531*-582*.

15. E. GUERRERO S. I., *Precisiones del pensamiento de Suárez sobre el primer sujeto del poder y sobre la legítima forma de su transmisión al Jefe del Estado*: RFe 138 (1948, II) 443-477.

16. E. ELORDUY S. I., *La teoría del Estado en Suárez*: RevNacEd 8 (1948) 11-39.

17. F. ELIAS DE TEJADA, *Suárez y el pensamiento inglés contemporáneo*: ActSalm 27-43.

18. M. M. BERGADÁ, *Los autores citados por Suárez en su tratado "De Legibus"*: CFe 4 (1948) 67-74.

19. J. CARRERAS ARTAU, *Antecedentes de la doctrina jurídicó-internacional de Vitoria y Suárez en la filosofía española del s. XV*: RevFil 7 (1948) 737-745.

20. J. CASTRO PRIETO, *El derecho consuetudinario en Suárez*: RevEspDerCan 4 (1949) 65-120.

1. Discurso del Sr. Ministro de Justicia en el Paraninfo de la Universidad de Granada el 15 de octubre de 1948.

2. Discurso del Sr. Presidente de las Cortes en la Real Academia de Jurisprudencia el 20 de octubre de 1948.

3. Suárez enseña una teoría jurídica que es hoy plenamente válida. Lo explica el autor estudiando su doctrina sobre la promulgación, la territorialidad, la irretroactividad, la irritación y la interpretación de las leyes.

4. Explicación que da Suárez a los casos en que el derecho natural, permaneciendo inmutable, ha encontrado cambio por razón de la materia a que se aplica.

5. La propiedad privada o división de los bienes no es de derecho natural, sino de derecho de gentes, según Suárez. En esa doctrina no sufre el pensamiento suareciano evolución ninguna; pero tampoco hay en ella contradicción, a pesar de haberse esto afirmado más de una vez.

6. Las penas que obran *ipso iure* pueden imponerse porque salvan los fueros de la justicia por parte del juez, del juicio, del castigo y del castigado. Tienen, sin embargo, sus límites. Suárez da los criterios para conocerlos y estudia su obligación en las positivas, en las privativas y en las mixtas, sin dejar de prestar atención a sus excusas.

7. La igualdad jurídica entre los hombres, estudiada brillantemente por Vitoria a propósito de los indios americanos, fué defendida con amplitud por Suárez en su aspecto filosófico, teológico y jurídico.

8. Suárez combatió la idea del Sacro Romano Imperio histórica y jurídicamente; y propuso organizar el mundo en una amplia comunidad internacional, bajo un derecho también internacional, que se funde en los usos y costumbres de los pueblos y en el consentimiento unánime de las naciones.

9. Examen objetivo de las críticas de voluntarismo hechas a Suárez en el tema del derecho de guerra.

10. Puntos principales de filosofía jurídica en los que Suárez prolonga y renueva las anteriores enseñanzas del tomismo.

11. Verdadera perspectiva histórica de la democracia suareciana.

12. Originalidad y precisión de la teoría suareciana de la soberanía.

13. Origen remoto y origen próximo del poder civil en Suárez.

14. Vista de conjunto del pensamiento suareciano sobre el origen de la potestad civil.

15. Verdadero pensamiento de Suárez, muchas veces desfigurado.

16. Estudio sobre la doctrina política de Suárez, a través de la *Defensio fidei*.

17. El pensamiento político suareciano estudiado a través de la polémica con Jacobo I de Inglaterra, y su valor para el momento actual.

18. Util repertorio para la inteligencia de las citas de Suárez.

19. Rodrigo Sánchez Arévalo, como antecedente histórico de la nueva concepción internacional introducida por Vitoria y Suárez.

20. Estudia el autor lo que aporta Suárez al estudio del derecho consuetudinario y su influjo en los tratadistas posteriores, en los siguientes puntos: definición y división de la costumbre; el consentimiento del legislador que es necesario; el sujeto de la costumbre; su racionabilidad; su prescripción; condiciones de los actos de la comunidad para crearla.

Metafísica.

1. J. GÓMEZ CAFFARENA S. I., *Suárez, filósofo*: RFe 138 (1948, II) 137-156.

2. J. CARVALHO, *Em torno às "Disputationes Metaphysicae"*: ActCentSuár 1, 65-72.

3. J. ROIG GIRONELLA S. I., *La metafísica de Francisco Suárez, magna obra de Filosofía cristiana*: Crist 5 (1948) 374-378.

4. J. HELLÍN S. I., *Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez*: Pens 4 (1948) 123*-168*.

5. J. ROIG GIRONELLA S. I., *La síntesis metafísica de Suárez*: Pens 4 (1948) 169*-213*.

6. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Algunos principios diferenciales de la metafísica suareciana frente al tomismo tradicional*: Pens 4 (1948) 11*-30*.

7. J. ITURRIOZ S. I., *Conceptos dinámicos en la metafísica de Suárez*: ActSalm 77-100.

8. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El sentido de la realidad en la metafísica suareciana*: MiscCom 9 (1948) 308-322. Publicado también en ActSalm 133-146.

9. D. SANTOS, *Objecto da metafísica em Suarez*: ActCongr Fil 2, 915-922. Publicado también en ActCentSuár 1, 327-337.

10. J. R. SEPICH, *Naturaleza de la filosofía primera o metafísica en Francisco Suárez*: ActCongrFil 3, 491-504.

11. J. ITURRIOZ S. I., *Fuentes de la metafísica de Suárez*: Pens 4 (1948) 31*-89*.

12. J. F. YELA UTRILLA, *Suárez y la unidad de la Filosofía*: ActCongrFil 1, 157-196.

13. E. GÓMEZ ARBOLEYA, *Dios y la creación en la metafísica de Francisco Suárez*: ActCongrFil 2, 479-515.

14. J. HELLÍN S. I., *Sobre el constitutivo esencial y diferencial de la criatura, según Suárez*: ActCentSuár 1, 251-290.

15. J. HELLÍN S. I., *Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado. Desde un punto de vista suareciano*: ActCongrFil 2, 517-561.

16. C. PIRES, *Acto da essência ou essência em acto?*: Rev PortFil 4 (1948) 412-414.

17. J. I. ALCORTA, *Problemática de la existencia en Suárez*: ActCongrFil 2, 599-619. Publicado también en RevFil 7 (1948) 659-692.

18. L. MARTÍNEZ GÓMEZ S. I., *Lo existencial en la analogía de Suárez*: Pens 4 (1948) 215*-243*.

19. M. Solana, *Doctrina de Suárez sobre el primer principio metafísico. Novedad que ofrece. Juicio sobre la misma*: Pens 4 (1948) 245*-275*.

20. C. Abranches S. I., *As verdades eternas e os possíveis na metafísica de Suárez*: RevPortFil 4 (1948) 364-380.

21. J. F. Yela Utrilla, *El ente de razón en Suárez*: Pens 4 (1948) 271*-303*.

22. J. I. Alcorta, *Problemática de la creación en Suárez*: Pens 4 (1948) 305*-333*.

23. R. Jolivet, *Suárez et le problème du "vinculum substantiale"*: ActCentSuár 1, 235-250.

24. J. F. Yela Utrilla, *El tema de la verdad en la metafísica de Suárez*: RevFil 7 (1948) 659-692.

25. J. I. Alcorta, *La teoría de los modos en Suárez*: RevFil 7 (1948) 443-497.

26. J. I. Alcorta, *La teoría de los modos en Suárez*. Madrid (1949) 335 p.

27. J. F. Yela Utrilla, *Modo y límite en Suárez*: ActCongrFil 3, 533-546.

28. J. Rosanas, *La teoría metafísica suareciana sobre los modos*: CFe 4 (1948) 32-42.

29. A. Miranda Barbosa, *A "individuação" nas Disputas metafísicas de Suárez*: ActCentSuár 1, 339-360.

30. E. T. Bartra S. I., *Suárez y Santo Tomás en la prueba cinesiológica de la existencia de Dios*: ActCentSuár 1, 307-325.

31. S. Cuesta S. I., *El libro "La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez" del P. José Hellín S. I.*: Pens 4 (1948) 203-215.

1. Suárez aplica sus grandes cualidades analíticas a depurar la filosofía cristiana de ciertos residuos inasimilados e inasimilables; e intenta encerrar en una nueva síntesis todo el sentido vital del pensamiento cristiano.

2. Discurso en la Sala Grande dos Actos de la Universidad de Coimbra el 31 de octubre.

3. La misión de Suárez en sus Disputaciones Metafísicas y el éxito con ellas conseguido.

4. El "ser por esencia" es el predicado que se concibe como primero en Dios; de él se derivan a priori todos sus predicados característicos, en especial su infinidad y su imitabilidad y de ésta la posibilidad de "seres por participación" en variedad infinita. El "ser por participación" es el predicado que se concibe como primero en la criatura; de él se derivan a priori todos los predicados característicos de ella. Así de un lado la unidad simplicísima del ser por esencia, razón a priori de su inmutabilidad y del ser por participación en toda su complejidad, y de otro la composición y multiplicidad de este último, que postula en todos los órdenes la suma simplicidad, dan la clave para resolver el torturante problema de lo uno y lo múltiple.

5. La idea generadora de su síntesis metafísica es una intuición fundamental del "ente" con estos caracteres: objetividad radical de la esencia, predicable del ente, pero refiriéndose desde el principio a una intuición del ser-individuo. Esbozo de una metafísica derivada de esa idea fundamental.

6. Tres ejemplos escogidos para determinar la posición metafísica suareciana: el problema de la limitación del acto por la potencia, el de la distinción entre esencia y existencia, el del principio de individuación.

7. Frente a los modernos ataques contra la filosofía tradicional, hay que afirmar que la metafísica de Suárez es una metafísica dinámica. Así lo evidencian, entre otros ejemplos, su concepción del ser, que no es en modo alguno estática, sino dinámica.

8. Frente a todo intento idealista y frente a los resabios platónicos de ciertas tendencias escolásticas, la metafísica suareciana se edifica sobre la realidad misma, conocida directamente por el entendimiento.

9. Suárez es el metafísico de la existencia.

10. Suárez, según el autor, mantiene las afirmaciones relativas a la existencia y naturaleza genuína de una metafísica realista con método analítico-abstractivo, anulando sus propios principios y gracias a una incoherencia.

11. Interesante estudio sobre las fuentes explícitamente citadas por Suárez en la superficie textual de sus Disputaciones Metafísicas. Valoración general de las fuentes utilizadas y examen particular del uso del opúsculo tomista "De ente et essentia", con sus consecuencias en la orientación de la metafísica suareciana.

12. El mérito principal de Suárez en filosofía está en haber sentido la necesidad de su unidad y haber realizado ese empeño en sus Disputaciones Metafísicas, consiguiendo en ellas la unidad filosófica, dentro de la tradición escolástica, gracias a un método que oscila entre los dos polos de lo trascendental y de lo trascendente.

13. Líneas generales de la teodicea suareciana y de su doctrina de la creación, con aplicación especial al problema de la distinción entre esencia y existencia en la criatura.

14. Para Suárez la participación propia y constitutiva de la criatura consiste en su total y esencial dependencia con respecto al Criador. Así es la criatura una imitación deficiente de la esencia divina y una esencial indigencia de la acción de Dios para existir. Esa dependencia se podría llamar total dependencia por imitación causal.

15. El problema de la distinción entre la esencia y la existencia en las criaturas, abordado y resuelto por Suárez.

16. Breve nota sobre la doctrina suareciana de la distinción entre esencia y existencia.

17. La filosofía de Suárez es dentro de la Escolástica, la más adecuada para intentar la construcción de una filosofía existencial, aunque haya de tenerse en cuenta el distinto punto de arranque entre toda filosofía existencial moderna (aspecto antropológico) y la filosofía de Suárez (aspecto ontológico).

18. Interpretación de la analogía, según Suárez, en proyección de Santo Tomás, aunque en sentido antitético de la analogía de Cayetano.

19. El primer principio metafísico es, según Suárez, el principio de contradicción. En su presentación ofrece Suárez una novedad innegable, a la que hay que sumar algunos aciertos evidentes, aunque no todo en él sean aciertos.

20. Estudio de los textos suarecianos sobre la verdad y conocimiento divino de los posibles.

21. Sentido que puede tener el problema del ente de razón en sí mismo primero y en Suárez después. Su trayectoria en el campo de la ontología. Incorporación del ente de razón en el campo de la metafísica.

22. Establecida la noción de creación, estudia el autor su posibilidad, su facticidad, sus relaciones con la causalidad total del Universo, con la idea de participación, con las divisiones del ser, con el problema de la esencia y la existencia, y con la dependencia esencial y religación con Dios de todo ser creado.

23. Suárez reforma en el compuesto sustancial el concepto de materia prima dotándola del acto entitativo. Consiguientemente tiene que poner entre la materia y la forma un modo sustancial. El mismo vínculo pone entre la sustancia y el accidente. Esa tendencia hacia lo experimental y concreto, que era tendencia de su tiempo, la realiza Suárez sin sacrificar sus investigaciones metafísicas.

24 Carácter metafísico del tema de la verdad en Suárez. Todos sus problemas se hacen culminar en la verdad ontológica.

25-26. Después de una amplia introducción (que se adelantó como artículo en el citado volumen de RevFil), divide el autor su obra en tres partes. Ante todo la estructuración de una teoría de los modos, con su existencia, su naturaleza esencial, su entidad, su definición, propiedades y división. Sigue en la segunda parte cuanto se refiere a los modos sustanciales: modo de unión y modo de supositalidad. Finalmente en la tercera parte se estudian los modos accidentales: los de la cantidad y la cualidad, el de la acción transeúnte, el de la inmanente y el de ubicación. Un epílogo valora la teoría modal suareciana y la sitúa en la historia de la Filosofía.

27. Importancia histórica de la teoría de los modos suareciana.

28. Estudio de la doctrina suareciana sobre la noción, posibilidad, realidad y división de los modos.

29. Suárez ante las diversas respuestas que en su tiempo se daban al problema de la individuación, adopta una posición ecléctica y superadora.

30. La crítica que hace Suárez del argumento cinesiológico va contra Aristóteles, pero no toca a la primera vía de Santo Tomás. Sin embargo, Suárez prefiere fundarse en la dependencia del ser, por razones históricas y apologéticas, mientras Santo Tomás se funda en la dependencia de la acción, como procedimiento más adecuado para su síntesis filosófica.

31. Exposición y crítica de la doctrina sostenida por el P. Hellín en la citada obra sobre la analogía suareciana.

Psicología.

1. J. Muñoz S. I., *Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre, según F. Romeo O. P., Santo Tomás y F. Suárez S. I. Estudio comparativo*: MiscCom 9 (1948) 347-506.

2. J. Hellín S. I., *Sobre el tránsito de la potencia activa al acto, según Suárez*: RFe 138 (1948, II) 353-407.

3. M. Solana, *Los primeros principios del conocimiento en orden a la demonstración, según la doctrina del P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*: ActCongrFil. 1, 197-243.

3 bis. J. Muñoz S. I., *El origen de las ideas en Suárez y Balmes. Paralelo*: ActCongrFil 3, 417-432.

4. M. Cruz Hernández, *La intencionalidad en la filosofía de Francisco Suárez*: ActCongrFil 1, 315-337. Publicado también en RevFil 7 (1948) 767-791.

5. E. Elorduy S. I., *El concepto objetivo en Suárez*: Pens 4 (1948) 335*-423*.

6. M. Ferro Couselo, *Los juicios sintéticos a priori en Suárez y Kant*: ActCongrFil 1, 363-377.

7. J. Adúriz, *Para el estudio de la criteriología suareciana*: CFe 4 (1948) 20-31.

8. J. M.ª Alejandro S. I., *Esencia y valor del conocimiento, según el Doctor Eximio*: MiscCom 9 (1948) 211-246.

9. J. M.ª Alejandro S. I., *Esencia y valores del conocimiento humano, según Francisco Suárez*: ActCongrFil 1 275-304.

10. J. M.ª Alejandro S. I., *La filosofía del conocimiento en Suárez y Kant*: ActCentSuár 1, 211-233.

11. J. M.ª Alejandro S. I., *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*. Comillas (1948) 382 p.

12. J. M.ª Alejandro S. I., *Gnoseología de lo universal en el Doctor Eximio y la dificultad criticista*: Pens. 4 (1948) 425*-447*.

13. J. M.ª Alejandro S. I., *Gnoseología de lo singular, según Suárez*: Pens 3 (1947) 403-425; 4 (1948) 131-152.

1. Analiza y compara el autor la doctrina del P. Francisco Romeo O. P. con la de Suárez sobre el tema de la esencia de la libertad y sobre el proceso psicológico del acto libre. Sobre la esencia misma de la libertad las diferencias no son de importancia. En cuanto al proceso psicológico, Romeo adolece de un intelectualismo exagerado.

2. Crítica que hace Suárez del principio "quidquid movetur ab alio movetur", y construcción positiva suya para explicar el paso de la potencia al acto.

3. Existen los primeros principios del conocimiento en orden a la demostración, por la imposibilidad de proceder hasta lo infinito. El primero y fundamental es el de contradicción. Su existencia sujetiva dentro del entendimiento humano supone la existencia de hábitos especiales que dan prontitud y perfección en el ascenso de los primeros principios. El conocimiento de éstos no es discursivo, sino intuitivo, supuesto un conocimiento sensitivo previo.

3 bis. Breve comunicado sobre la doctrina comparada de Suárez con Balmes en el tema del origen de las ideas.

4. Evolución histórica del concepto "*intentio*", desde Aristóteles a Suárez. Para Suárez la intencionalidad no es un proceso exclusivo de una sola facultad humana, sino del conjunto de todas ellas. Suárez se encuentra enfocado, en este punto, hacia una nueva perspectiva metafísica.

5. Amplio análisis de textos suarecianos para determinar lo que Suárez entiende por concepto objetivo y su papel en la psicología del conocimiento.

6. Interesante comparación entre la doctrina kantiana y la suareciana sobre los juicios, a través de una nomenclatura diferente. Sólo que Suárez ahí refleja simplemente la mentalidad escolástica de su tiempo.

7. Suárez en criteriología es estrictamente tomista y no se ve cómo se le ha podido incluir en la línea de un racionalismo de tipo cartesiano.

8-13. La base de todos estos diversos estudios es el libro citado del autor. El interesantísimo estudio del P. Alejandro aborda en su aspecto gnoseológico la repetida acusación de nominalismo lanzada modernamente contra Suárez. Y la aborda en toda la compleja amplitud del tema. Esbozadas las líneas generales del frente antisuareciano y los principales autores que han creado a su alrededor un ambiente nominalista, toca el autor el aspecto histórico de la cuestión, examinando el nominalismo en los días y en el medio de la formación de Suárez. Sigue como término de la comparación, un esbozo de la gnoseología de Occam. Desbrozado así el terreno, se adentra el autor en el estudio directo de Suárez, examinando primero la esencia y después el objeto del conocimiento. En este último determina la gnoseología de lo singular y de lo universal, con alusión especial a la doctrina de la abstracción. El conocimiento directo del singular material es el centro de la acusación nominalista, y para examinarlo a fondo han precedido las largas páginas anteriores. Con esto ha hecho el autor un sustancial y documentado estudio, que, sin descender a los incidentes de una polémica minuciosa, responde radical y definitivamente a las críticas funda-

mentales hechas contra Suárez. Resulta de este estudio, que la acusación nominalista no está fundada ni en su proposición, ni en su razón intrínseca. Entre el realismo exagerado y el nominalismo, Suárez perfila un realismo moderado, desentendiéndose de ciertas trabas platónicas como la incognoscibilidad de la materia y de lo singular. Suárez es así ante todo un depurador.

Los otros estudios citados se inspiran ampliamente en el libro que los recoge y amplía todos.

Cosmología.

1. J. F. Yela Utrilla, *Espacio y tiempo en Suárez*: ActCongrFil 2, 145-181.

2. J. C. Zaffaroni S. I., *La materia prima en Suárez*: ActCentSuár 1, 291-306.

3. S. Tavares S. I., *Na materia da extensão Suárez è tomista ou "suareziano"?*: ActCentSuár 1, 361-371.

1. Análisis de la doctrina suareciana sobre los temas del espacio y el tiempo, estudiándola dentro del desarrollo histórico de ambos problemas. Suárez supera en este punto las posiciones de Aristóteles y las corrige.

2. En el tema de la materia prima Suárez hace una síntesis entre la materia pura potencia, sin entidad propia e incognoscible sin la forma (tendencia aristotélico-tomista) y la materia potencia con entidad propia y término de la creación (tendencia agustiniana). La síntesis se hace a través de la transcendencia del ser, y con reflejos lógicos en la individuación y conocimiento del singular.

3. En el tema de la extensión Suárez parece muchas veces tomista por la formulación de sus tesis; pero de hecho se independiza de Santo Tomás.

Influjo.

1. J. Beneyto, *Suárez como etapa*: ActCentSuár 1, 181-186.

2. J. M.ª Alejandro S. I., *Francisco Suárez filósofo*: Crist 5 (1948) 371-373.

3. S. Scimé, *Valore storico del pensiero di Suárez*: ActCongrFil 3, 473-489.

4. J. IRIARTE S. I., *La proyección sobre Europa de una gran metafísica, o Suárez en la filosofía de los días del Barroco*: RFe 138 (1948, II) 229-263.

5. F. L. R. SASSEN, *La influencia de Suárez en las universidades protestantes de los Países Bajos en los siglos XVII y XVIII*: ActCongrFil 3, 471.

6. J. O. FLECKENSTEIN, *Der Aristotelismus von Suárez und der Funktionalismus in der Wissenschaft des Leibnizens*: ActCongrFil 2, 317-325. Publicado en castellano en RevFil 7 (1948) 747-754.

7. A. DELL'ORO MAINI, *Influencia de Suárez en América*: ActCentSuár 1, 187-194.

8. E. GÓMEZ ARBOLEYA, *Francisco Suárez. 1548-1948*: RevEstPol 20 (1948) 146-156.

1. Suárez abre una época, cierra una etapa, consume un desarrollo.

2. Caracteres de la misión histórica de Suárez como filósofo.

3. Valoración histórica de Suárez entre dos épocas.

4. Expansión rápida internacional de la metafísica de Suárez, aun entre los Protestantes. Valorización de este hecho histórico.

5. Brevísima comunicación sobre el mismo tema.

6. Suárez como fuente de la idea leibniziana de "función".

7. Breve resumen de la conferencia tenida en Madrid por su autor.

8. Interesante y penetrante nota, en que el autor sitúa a Suárez en la historia del pensamiento español y de la escolástica, al margen de las frívolas acusaciones mil veces repetidas contra él.

II. OTROS AUTORES

Bibliografía.

Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650. Repertorio de fuentes impresas. Madrid (Dirección General de Propaganda) 1948, XIII-171 p. y 48 láminas.

Repertorio editado por la Junta del Centenario de Suárez para la exposición bibliográfica celebrada en la Biblioteca Nacional. Util para la investigación por reseñar entre otras cosas los ejemplares de las obras citadas, que se conservan en aquella Biblioteca.

Alonso de Madrid

Alonso de Madrid O. F. M., *Arte para servir a Dios. Espejo de ilustres personas.* Edición de los editores de "Verdad y Vida" en *Místicos Franciscanos Españoles* 1, 83-213 (B. A. C. 38). Madrid 1948.

Edición de las dos obras del gran autor espiritual franciscano, con una breve introducción de Fr. Juan B. Gomis O. F. M. sobre su mérito y las ediciones que ha obtenido. A todo el tomo precede una larga introducción sobre la escuela espiritual franciscana en la mística española.

Cayetano

1. H. Degl'Innocenti O. P., *Animadversiones in Caietani doctrinam de corporum individuatione*: DivThPl 51 (1948) 19-45.

2. H. J. Anderi, *De las clases del conocimiento en orden al ser, según Cayetano en el proemio de su comentario al "De Ente et Essentia" de Santo Tomás*: Sap 3 (1948) 147-156.

3. H. Rondet S. I., *Le problème de la nature pure et la théologie du XVI siecle*: RechScRel 35 (1948) 481-521.

1. Cayetano propuso dos explicaciones de la "materia signata quantitate": materia *capax* huius quantitatis; materia *radix* et causa quantitatis. Ambas explicaciones, mal acogidas por los contemporáneos, deben rechazarse. En cambio, debe admitirse la explicación de Capréolo: materia *actualiter* quantificata.

2. Explicados los términos necesarios para la inteligencia del pasaje de Cayetano, propone el autor la doctrina de éste sobre el conocimiento, atendiendo a la primacía de lo actual sobre lo potencial y teniendo en cuenta el diverso origen.

3. Se conoce la tesis del P. de Lubac, que no encuentra la noción de la naturaleza pura hasta Cayetano. El autor de este artículo va más lejos. Ni Cayetano, ni Soto, ni Toledo defienden propiamente ese concepto que jugó tanto en la lucha contra Bayo y Jansenio. El primero que lo defiende, y marca así dos etapas en la historia del sobrenatural, es Belarmino.

Laredo

1. BERNARDINO DE LAREDO O. F. M., *Subida del Monte Sión.* Edic. de los editores de "Verdad y Vida" en *Místicos Franciscanos Españoles* 2, 13-442 (B. A. C. 44) Madrid 1948.

2. FIDELE DE ROS O. F. M. CAP., *Un inspirateur de sainte Thérèse. Le Frère Bernardin de Laredo.* [Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 11]. París (Vrin) 1948, 368 p.

3. JOSÉ ANTONIO O. C. D., *La Josefina de Bernardino de Laredo, ¿influyó en Santa Teresa de Jesús?*: EstJos 2 (1948) 229-237.

1. Edición, con una breve introducción de Fr. Juan B. Gomis O.F.M., de la célebre obra que inmortalizó en el magisterio del espíritu al famoso lego franciscano.

2. La obra, dividida en tres partes, es una gran aportación a la historia de la espiritualidad, como las otras del mismo autor. Estudia ante todo la biografía de Laredo, para la que aporta nuevos datos del mayor interés. Sigue el estudio minucioso de las obras: *Metaphora medicinae, Modus faciendi, Subida del Monte Sión* con un detallado análisis de sus ediciones, *opúsculos eucarísticos* y la *Josefina*. En las obras se investigan también las fuentes de Laredo y su propio estilo. Finalmente se aborda el problema de la doctrina espiritual del lego franciscano y el de sus influjos posteriores. Entre ellos se encuentra el caso de Santa Teresa.

3. Descrito el opúsculo de Laredo, estudia el autor el problema del posible influjo de la devoción de Santa Teresa a San José. Este influjo parece no se puede negar. Pero tampoco debe afirmarse que la Santa bebió en esa fuente su primera devoción al Santo Patriarca.

Osuna

FRANCISCO DE OSUNA O. F. M., *Ley del amor santo.* Edición de los editores de "Verdad y Vida" en *Místicos Franciscanos Españoles* 1, 215-700 (B. A. C. 38). Madrid 1948.

Se edita con una brevísima introducción de Fr. Juan B. Gomis O.F.M., el cuarto de los seis famosos *Abecedarios* de Osuna.

Guevara

Antonio de Guevara O. F. M., *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos*. Edición de los editores de "Verdad y Vida" en *Místicos Franciscanos Españoles* 2, 443-760 (B. A. C. 44). Madrid 1948.

Edición de la citada obra del P. Guevara, con una brevísima introducción de Fr. Juan B. Gomis O. F. M.

M. Medina

Miguel de Medina O. F. M., *Infancia espiritual*. Edición de los editores de "Verdad y Vida" en *Místicos Franciscanos Españoles* 2, 761-828 (B. A. C. 44). Madrid 1948.

Edición del comentario a Mt 18, 3s, que escribió el gran teólogo de la Universidad de Alcalá y del Concilio de Trento, con introducción de Fr. Juan B. Gomis O.F.M.

B. Factor

B. Nicolás Factor O. F. M., *Las tres vías*. Edición de los editores de "Verdad y Vida" en *Místicos Franciscanos Españoles* 2, 829-837 (B. A. C. 44). Madrid 1948.

Edición del breve opúsculo de Factor con introducción de Fr. Juan B. Gomis O.F.M.

Vitoria

1. V. D. Carro O. P., *Las controversias de Indias y las ideas teológico-jurídicas medievales que las preparan y explican*: AnAsFrVit 8 (1947-1948) 13-53.

2. G. Fraile O. P., *Vitoria y la orientación de la ciencia española en el s. XVI*: AnAsFrVit 8 (1947-1948) 55-101.

3. C. Hamilton, *Filosofía jurídica del maestro Fr. Francisco de Vitoria*: AnAsFrVit 8 (1947-1948) 103-259.

4. T. URDÁNOZ O. P., *Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado*: AnAsFrVit 8 (1947-1948) 261-332.

1. El descubrimiento y conquista de América sirve de ocasión para el contraste de teorías y opiniones que vienen luchando desde siglos atrás. La controversia no nace con Las Casas. Iniciada en 1511 cuando el sermón del P. Montesinos, la doctrina de éste, y de tantos otros, entronca con Santo Tomás, siquiera en los siglos XIV y XV hubiera tenido una vida demasiado confusa en las escuelas. Con la controversia se recogió esa doctrina tradicional y se perfiló según las exigencias del momento.

2. La decadencia de la ciencia verdadera por el Nominalismo y el Humanismo paganizante, se salva en España gracias a la obra de Vitoria.

3. Esbozada la formación de Vitoria en la tradición de su patria y de su escuela, estudia el autor los apartados fundamentales de su filosofía jurídica: derecho natural, Estado y poder, Iglesia y Estado.

4. La concepción del poder público en Vitoria es la tradicional en la Escolástica y no tiene nada que ver con la evolución histórica que culmina en el contrato social de Rousseau.

Trento

1. F. CAVALLERA S. I., *Le décret du Concile de Trente sur la justification (13 janvier 1547)*: BullLittEccl 49 (1948) 21-31, 231-240.

2. M. JUBANY PBRO., *El impedimento matrimonial del Orden sagrado en el Concilio de Trento*: RevEspDerCan 3 (1948) 7-34.

3. C. SÁNCHEZ ALISEDA PBRO., *Precedentes toledanos de la reforma tridentina*: RevEspDerCan 3 (1948) 457-495.

4. M. FERNÁNDEZ CONDE, *España y los Seminarios Tridentinos. Madrid* (C. S. I. C., Inst. Flórez), 1948, 93 p.

1. Prosigue el autor su estudio histórico sobre el célebre decreto tridentino. En este artículo trata de los cap. 2-6 del decreto.

2. Estudio histórico del canon 9 de la sesión 24. En ese canon se volvió a establecer la ilicitud y la invalidez del matrimonio para los que están obligados a continencia por ley eclesiástica o por votos. No intentó

resolver ninguna cuestión particular referente a los problemas que suscita la ley del celibato; por ejemplo, su origen divino o humano, y su dispensabilidad por la Iglesia.

3. Actividad de los Arzobispos toledanos de fines del s. XV y principios del XVI en orden a la reforma. Hay que nombrar sobre todo a Carrillo, Mendoza, Cisneros y Talavera. Las Sinodales de éste último en 1536 nos dan unas setenta coincidencias, a veces casi literales, con la legislación posterior tridentina.

4. Estudio documentado sobre las dificultades que encontró en España la implantación del decreto tridentino sobre los Seminarios hasta el año 1723. Al final se insertan 13 interesantes documentos inéditos.

Maldonado

J. ITURRIOZ S. I., *Magisterio filosófico del P. Juan Maldonado* S. I.: Pens 4 (1948) 49-80.

Puntualiza el autor la cronología científica del célebre escriturista:

? -1554 Estudios de Humanidades.
1554-1557 Estudios de Filosofía.
1557-1562 Estudios de Teología.
No enseñó en Salamanca a pesar de lo que corrientemente se dice.
1562-1563 Lee casos de conciencia en Roma.
1563-1564 Empieza a enseñar filosofía en París: De anima.
1564-1565 Empieza a enseñar la Metafísica en París.
Existen manuscritos de ambos tratados filosóficos; dos de la Metafísica.

San Ignacio de Loyola

1. K. TRUHLER S. I., *La découverte de Dieu chez saint Ignace de Loyola pendant les dernières années de sa vie*: RevAsc Myst 24 (1948) 313-337.

2. H. M. DE ACHAVAL S. I., *El problema del amor en los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*: CFe 4 (1948) 7-167.

3. P. LETURIA S. I., *Libros de Horas, Anima Christi y Ejercicios espirituales de San Ignacio*: AHSI 17 (1948) 3-50

4. J. CALVERAS S. I., *Los "Confesionales" y los Ejercicios*: AHSI 17 (1948) 51-101.

1. Estudio sobre la mística de San Ignacio.

2. Investigación sobre la naturaleza y el papel que juega el amor de Dios en los Ejercicios. Estudiados, a manera de introducción el fin extrínseco de éstos y el fruto intrínseco a que se dirigen, expone el autor en síntesis su pensamiento, descubriendo en los Ejercicios tres etapas sucesivas de la ordenación del amor. En los capítulos siguientes recorre paso a paso esas etapas: el amor del propio fin (Principio y Fundamento), el amor de Jesucristo, redentor y modelo (Tres maneras de humildad), el amor de Dios (Contemplación para alcanzar amor). En esta última se halla la síntesis perfecta del amor deseo y del amor don, que señala el autor partiendo de Rousselot e integrando en un solo amor perfecto los dos elementos esenciales del amor físico y del amor dinámico, a la manera de la síntesis propuesta por Jean Mouroux.

3. Interesante investigación sobre los Libros de Horas de uso en España a fines del s. XV y principios del XVI, a fin de determinar su influjo en los Ejercicios ignacianos.

4. Pone el autor el problema de la relación existente entre los Confesionales de la época y el libro de los Ejercicios. El tema es sugestivo y sirve sin duda para entender mejor el lenguaje usado por San Ignacio.

D. Soto

S. González Rivas S. I., *Domingo de Soto y Francisco Suárez frente al problema de la libertad humana*: EstEcl 22 (1948) 375-398.

Soto conoce ampliamente los dos extremos de gracia y libertad, que plantean el problema de auxiliis; pero ignora un sistema determinado que los explique satisfactoriamente. Sus expresiones, sin embargo, son irreconciliables con un predeterminismo, ni físico ni moral. Soto no es tampoco molinista; pero el predominio que da a la libertad llega mucho más lejos que el molinismo, poniendo en el orden real e histórico lo que éste admite solamente en el orden ideal o de razón.

Las Casas

B. Biermann, *Der Kampf des Fray Bartolomé de las Casas um die Menschenrechte der Indianer*: Der Neue Ordnung 2 (1948) 27-39.

Las Casas llevó a la lucha de la vida las ideas que Vitoria defendió en las escuelas. Ambos deben considerarse como iniciadores del moderno Derecho Internacional.

B. Avila

1. L. SALA BALUST O. D., *La causa de canonización del B. Maestro Juan de Avila*: RevEspDerCan 3 (1948) 847-882.

2. R. RICARD, *Du nouveau sur le Bienheureux Jean d'Avila*: RevAscMyst 24 (1948) 134-142.

3. C. M. ABAD S. I., *Escritos del B. Juan de Avila en torno al Concilio de Trento*: MAv 2 (1948) 27-56.

4. L. SALA BALUST O. D., *La "Doctrina cristiana" del M. Avila*: MAv 2 (1948) 57-64.

5. B. JIMÉNEZ DUQUE PBRO., *Un pequeño dato para la biografía del B. Avila*: MAv 2 (1948) 119-122.

6. R. GARCÍA VILLOSLADA S. I., *Una tesis doctoral sobre el B. Juan de Avila*: MAv 2 (1948) 123-130

7. L. SALA BALUST O. D., *Ediciones y manuscritos italianos de las obras del P. Maestro Avila*: MAv 2 (1948) 131-150.

1. Historia de la causa hasta la beatificación (1894) y posteriormente en orden a la canonización, con una descripción adjunta de las fuentes principales, manuscritas e impresas.

2. Breve nota a propósito de los nuevos escritos publicados por los PP. Abad y García Villoslada.

3. Continúa el autor sus estudios sobre el tema (cf. ATG 11 [1948] 300s.) y habla del Segundo Memorial para Trento, resumiendo lo dicho en MiscCom después de las Advertencias para el Concilio Provincial de Toledo, publicadas por el P. S. de Lamadrid en ATG 4 (1941) 137-241, completadas más tarde por el mismo P. Abad según un ms. de la Academia de la Historia.

4. Se sabe que el B. Avila escribió un Catecismo. Pero hasta ahora no se ha encontrado. El autor publica un pequeño fragmento conservado por el P. Santivañes S. I. en su Historia de la Provincia de Andalucía (Bibl. Univers. Granada Caja B 48 fol. 25r) y otro más considerable, conservado en versos italianos en el Archivo Romano S. I. (Instit. 38

fol. 128r e Instit. 109. fol. 165) Hizo también el Maestro con fines catequísticos una traducción del Pange lingua y del Sacris Solemniis. Las edita el autor, tomándolas del ms. 239 del Archiv. Congr. de Ritos fol. 52.

5. El B. Avila influyó en la fundación del Colegio de clérigos que instituyó en Avila el obispo D. Alvaro de Mendoza y que pronto se convirtió en Seminario Tridentino.

6. Señala el autor los méritos más notables de la tesis doctoral defendida en la Universidad de Salamanca por D. Luis Sala Balust sobre "El B. Maestro Juan de Avila y sus dos redacciones del Audi Filia". En los prolegómenos de la aún inédita tesis, nos da una definitiva biografía del Beato. Lo más importante es el hallazgo de la primera redacción del Audi Filia, publica en Alcalá en 1556.

7. Continuando el estudio de las ediciones de Avila (cf ATG 11 [1948] 300ss.), nos da aquí el autor la escrupulosa descripción de las ediciones y manuscritos italianos.

B. Carranza

A. Walz O. P., *Die Bartholomäusse von Miranda und von Mirandula in 16. Jahrhundert*: Ang 25 (1948) 199-207.

Hay que distinguir cronológica y literariamente como tres personas diferentes:

Bartolomé Carranza de Miranda O. P. (1503-1576).

Bartolomé de Miranda O. P. (1544-1597).

Bartolomé de Mirandula O. P., del que existen confusas noticias.

Santa Teresa

1. M. Lépée, *Sainte Thérèse de Jésus et le démon*: EtCarm Satan (1948) 86-97.

2. P. Lucinio O. C. D., *Sobre dos autógrafos inéditos de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*: RevEspir 7 (1948) 239-244.

3. Tomás de la Cruz O. C. D., *Santa Teresa de Jesús, deformada*: MCarm 52 (1948) 84-94.

4. H. Waach, *Theresia von Avila. Leben und Werk.* Viena (Herder) 1948, 496 p.

1. Doctrina de la Santa sobre el demonio y su acción en las almas.

2. Fragmento de una probable carta autógrafa de Santa Teresa, conservada en la parroquia de S. José de Madrid. Da cuenta también el autor del autógrafo de San Juan de la Cruz hallado en Begoña por el P. Eduardo de Santa Teresa.

3. Notas críticas a la narración biográfica de R. Fülop-Miller.

4. Con un estudio profundo de las obras de Santa Teresa ha llegado la autora de este libro a darnos en él una obra de verdadero valor. Ante todo, la vida de la Santa. Después, su doctrina. En ambas partes lo que se pretende y se obtiene es una interpretación del alma teresiana, de la que no se desconoce su psicología humana, pero se subraya su vuelo ardiente hacia Dios.

J. Fery

P. Debongnie C. SS. R., *Les confessions d'une possédée. Jeanne Fery (1584-1585)*: EtCarm Satan (1948) 386-419.

Descripción y estudio de la posesión diabólica de Sor Juana Fery en Mons, según sus propias notas autobiográficas.

Luis de Granada

B. Velado Graña Pbro., *Dos cartas inéditas del Ven. P. Fr. Luis de Granada*: RevEspir 7 (1948) 339-356.

Después de dar el autor interesantes detalles para una revisión del epistolario del P. Granada, presenta una nueva carta de éste a la Condesa de Feria y otra al Duque de Arcos, de fecha 15 de junio 1582. Se conservan en el Archivo de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, Ms 20 bis, p. 218-222.

San Juan de la Cruz

1. Luis de San José O. C. D., *Concordancias de las obras y escritos del Doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz*. Burgos (El Monte Carmelo) 1948, XVI-1212 p.

2. Eduardo de Santa Teresa O. C. D., *Un nuevo autógrafo de San Juan de la Cruz*. Bilbao (edic. El Carmen) 1948, 60 p.

3. A. ALAEJOS C. M. F., *Hispanidad de la mística de San Juan de la Cruz*: RevEspir 7 (1948) 281-324.

4. LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH O. C. D., *Le démon dans l'oeuvre de Saint Jean de la Croix*: EtCarm Satan (1948) 86-97.

5. B. RÍOS O. S. B., *The Canticle of Canticles among the early discalced Carmelites*: EphCarm 2 (1948) 305-313.

6. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS O. C. D., *En torno a una obra sobre San Juan de la Cruz*: RevEspir 7 (1948) 109-119; *En torno a mi obra sobre San Juan de la Cruz*: MCarm 52 (1948) 43-55.

7. J. KRYNEN, *Le Cantique spirituel de Saint Jean de la Croix commenté et refondu au XVII[e] siècle. Un regard sur l'histoire de l'éxègese du Cantique de Jaén*: ActSalm, Fil. y Letr. 3 (1948) 336 p.

8. P. BLANCHARD, *Expérience trinitaire et vision béatifique d'après saint Jean de la Croix*. AnnThéol 9 (1948) 293-310.

1. Después de las últimas utilísimas Concordancias de las obras de Santa Teresa, nos da el autor ahora las de San Juan de la Cruz. Su utilidad esperamos que sea aún mayor. Para base de muchos trabajos encontrarán en ellas los estudiosos de la espiritualidad, un auxiliar inapreciable. Las últimas 43 páginas recogen todos los textos escriturarios citados y expuestos por el Santo.

2. Es un ms. que se conserva en el Convento carmelita de Begoña. No es ninguna obra original de San Juan de la Cruz, sino la copia hecha por el Santo de parte de la autobiografía de la Ven. Catalina de Jesús, del Carmelo de Beas de Segura. En cambio se trata del autógrafo más largo de San Juan de la Cruz, pues son 13 páginas seguidas. El interés del hallazgo es grande en orden a resolver los sérios problemas que plantea el Códice de Sanlúcar.

3. Caracteres hispanos de la obra de San Juan de la Cruz.

4. Recoge el autor las ideas sobre el demonio, que andan esparcidas por las obras de San Juan de la Cruz.

5. Nota sumaria sobre la exposición de textos del Cantar de los Cantares en Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Gracián de la Madre de Dios y Juan de Jesús María.

*

6. Respuesta que da el autor a los reparos hechos a su obra por el P. B. García Rodríguez en la Ilustración del Clero, 1948, 56-62.

7. Defiende el autor que la segunda redacción del Cántico Espiritual se debe a la pluma del P. Tomás de Jesús, utilizando como intermediario para su prueba, el Comentario escrito por Agustín Antolínez. La tesis es demasiado arriesgada y está construída sobre un equívoco. El autor supone ya demostrado definitivamente por Chevalier, que la segunda redacción del Cántico no es de San Juan de la Cruz. Pero esa base no es segura, ni mucho menos. Además no llega a probar el autor que Antolínez no dependa de esa segunda redacción; y esto es una pieza esencial en su argumentación.

8. Este artículo es un extracto de la tesis presentada por su autor en la Facultad Teológica de Lyon sobre el mismo tema. El P. Marechal para corroborar su tesis de que la experiencia mística es una intuición de Dios, que difiere de la visión beatífica solamente en que aquélla es imperfecta, oscura, pasajera, parcial y no saciativa, ha apelado a "la autoridad impresionante de San Juan de la Cruz". ¿Tiene razón? El autor examina el verdadero pensamiento del Santo, para quien toda visión de la esencia divina es, según la Escritura, imposible en las condiciones de la vida terrenal; lo cual vale aun de Moisés. Y concluye que para San Juan de la Cruz la experiencia mística es una prelibación de la vida eterna a través de la conciencia de nuestra propia adopción divina por la gracia, en el sentimiento amoroso de la presencia de la Trinidad en el centro más profundo del alma; pero siempre muy lejos de la intuición de la esencia de Dios.

Fr. Luis de León

A. Guy, *Luis de León et l'existentialisme*: ActCongrFil 3, 375-385.

Cediendo a la moda del momento, estudia el autor los aspectos "existencialistas" de las obras de Fr. Luis.

B. Orozco

L. Herrán Pbro., *La maternidad espiritual de María en la doctrina del B. Orozco*: EstMar 7 (1948) 443-475.

Introducción sobre la vida y obras del Beato. Principios generales de su Mariología. Su doctrina sobre la materia espiritual.

Báñez

D. Báñez O. P., *Comentarios inéditos a la prima secundae de Santo Tomás.* Vol 3, *De gratia Dei.* Edic. V. Beltrán de Heredia O. P. Madrid (C.S.I.C., Inst. Suárez) 1948, 441 p.

Prosigue docta y pacientemente el editor su obra de darnos el comentario de Báñez a la 1.2 de Santo Tomás. En este tomo se trata de las importantísimas qq. 109-114. Se toman del ms. 650 de la Bibl. Universitaria de Salamanca. Sus lagunas se suplen así: Introd. a la q. 109, q. 111 y q. 112 a. 1 con una lectura de Pedro de Herrera, correspondiente a 1607; el art. último de la q. 114 con otro de Mancio de Corpus Christi. El comentario de Báñez corresponde al curso 1599-1600. Edita además el P. Beltrán de Heredia una *Concordia* de Báñez, tomada de un ms. existente en el Archivo Generalicio de la Orden con la signatura XIV-165. El interés histórico de este tratado salta a la vista.

Salas

Ioannes de Salas S. I., *An liceat semper uti opinione probabili, vel quando*: Fr. Suárez, Conselhos e pareceres, II, 1, 89-101.

Es un informe del P. Salas sobre el probabilismo, conservado entre los papeles que se atribuyen a Suárez.

C. de los Cobos

Christophorus de los Cobos S. I., *In Metaphysicam.* Edic. de E. Elorduy S. I.: ActCentSuár 1, 373-413.

La toma el editor del Ms 1410 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Se trata de unas lecciones tenidas en Avila el año 1582. Como ferviente discípulo de Suárez, estas lecciones pueden servir para descubrir lo que era la Metafísica suareciana 15 años antes de su publicación.

Belarmino

J. Courtney Murray S. I., *St. Robert Bellarmine on the indirect power*: ThSt 9 (1948) 491-535.

Belarmino no es propiamente el inventor de la teoría del "poder indirecto"; es más bien su afortunado sistematizador, sin que su exposición pueda llamarse del todo acabada y perfecta.

S. Francisco de Sales

A. Liuima S. I., *S. François de Sales et les mystiques*: RevAscMyst 24 (1948) 220-239, 376-385.

La actitud del Santo frente a los escritores místicos es más bien de reserva y prudencia. Sólo se interesa por conocerlos en el período de fundación de la Visitación (1610-1622).

Juan de Santo Tomás

Juan de Santo Tomás O. P., *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*. Traducción, introducción y notas de Fr. Ignacio G. Menéndez-Reigada O. P. Madrid (C. S. I. C., Inst. Suárez) 1948, 617 p.

Se da en esta obra la traducción del precioso comentario a la q. 68 de la 1.2, compuesto por Juan de Santo Tomás. Pero es una traducción, en la que el traductor se ha tomado grandes libertades, atento a su fin de vulgarizar la doctrina sobre los dones (p. 21-23). Las "notas doctrinales" añadidas por el editor, son un verdadero libro, más de dos terceras partes del tomo; y por estar introducidas en medio del texto de Juan de Santo Tomás, dejan éste en segundo término (aun tipográficamente) y dan al conjunto más bien la forma de una obra del editor a propósito de las palabras del gran teólogo.

Salmanticenses

Melchior de Sainte-Marie O. C. D., *La justice originelle selon les Salmanticenses et Saint Thomas D'Aquin*: EphCarm 2 (1948) 265-304.

Expuesta la doctrina de los Salmanticenses sobre el tema de la justicia original y la paralela de Santo Tomás, establece el autor la correspondencia entre ambas. En apéndice se dan unas referencias sobre el mismo tema en los comentadores de Santo Tomás de los s. XV-XVIII.

Gabriel de San José

Matías del Niño Jesús O. C. D., *Una obra interesante de la Escuela mística carmelitana*: RevEspir 7 (1948) 59-72.

Da cuenta el autor de la obra inédita de Fr. Gabriel de San José († 1690), titulada "Compendio místico apologético", que se conserva en el ms. 13.430 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

S. L. Grignion de Montfort

1. L. Giuliani, *La cooperazione di Maria SS. alla nostra redenzione e S. Luigi M. Grignion da Montfort*: Mar 10 (1948) 31-64.

2. M. De Rosa O. M. I., *La fecondità dello Spirito Santo in un passo del trattato della vera devozione di S. Luigi Grignion di Montfort*: Mar 10 (1948) 65-72.

3. P. Oger S. M. M., *Intorno a un passo discusso del trattato della vera devozione di S. Luigi M. di Montfot*: Mar 10 (1948) 364-377.

1. San Luis M. G. de Montfort defiende equivalentemente una cooperación inmediata de María a la redención objetiva y universal.

2. Sobre una dificultad dogmática en un pasaje del Santo.

3. Discute la explicación dada en el artículo anterior.

Liberio de Jesús

Nazario de Santa Teresita O. C. D., *Dos autores poco conocidos como discípulos de la escuela mística carmelitana*: RevEspir 7 (1948) 465-481.

El P. Liberio de Jesús O. C. D. (1646-1719), profesor de Teología largos años en Roma, y el P. Pablo Segneri S. I.

Aresso

I. Iparraguirre S. I., *Una sistematización de la oración teresiana, hecha por un jesuíta*: EphCarm 2 (1948) 544-559.

Nota sobre "La escala de oración" del P. José Aresso S. I. († 1794) que se conserva manuscrita en el Archivo S. I. de Loyola, actualmente en Oña (Burgos).

B. Diego J. de Cádiz

1. SERAFÍN DE AUSEJO O. F. M. CAP., *Doctrina asuncionista del B. Diego José de Cádiz, delatada a la Inquisición:* VV 6 (1948) 317-343.

2. SERAFÍN DE AUSEJO O. F. M. CAP., *El derecho de María a la inmortalidad, según las obras del B. Diego José de Cádiz delatadas a la Inquisición*: EstFranc 49 (1948) 329-352; 50 (1949) 177-208.

La Inquisición censuró la doctrina del Beato sobre las causas de la muerte de la Santísima Virgen. El Beato inició su defensa, sin tener tiempo de completarla. Sus líneas generales se conocen por un guión escrito por él con las ideas que había de desarrollar después más ampliamente. En el primer artículo trata el autor de la cuestión histórica; en el segundo estudia directamente las razones aducidas por el Beato.

Historia de las ideas

1. C. M. ABAD S. I., *Ascetas y místicos españoles del siglo de oro, anteriores y contemporáneos al V. P. Luis de la Puente S. I.*: MiscCom 10 (1948) 27-127.

2. B. APERRIBAY O. F. M., *La muerte y la Asunción de la Virgen en los representantes de la mariología franciscano-española*: VV 6 (1948) 263-284.

3. E. BROUETTE, *La civilisation chrétienne du XVIe siècle devant le problème satanique*: EtCarm Satan 352-385.

4. J. BREMOND S. I., *Témoins de la mystique au XVIIIe siècle*: RevAscMyst 24 (1948) 240-268, 338-375.

1. Estudio de conjunto sobre los escritores espirituales españoles del s. XVI y principios del XVII, clasificados por órdenes religiosas: franciscanos, benedictinos, dominicos, agustinos, cartujos, jerónimos, mercedarios, trinitarios, carmelitas y jesuítas. Un apartado especial se dedica a S. Pedro de Alcántara, el B. Juan de Avila y Alejo Venegas. Fi-

nalmente señala el autor las principales corrientes que influyeron en la teología espiritual española de aquella época.

2. Recoge el autor lo que sobre el tema se halla en Diego Murillo, Juan de Cartagena, Francisco Guerra, Tomás Francés de Urrutigoiti y Carlos del Moral.

3. Interesante estudio sobre la superstición y su represión eclesiástica y civil a lo largo de los siglos XVI y XVII.

4. Estudio sobre los escritos de la Madre De Siry († 1745).

OTROS LIBROS RECIBIDOS

BARTHOLOMAEUS M. XIBERTA O. CARM., *Introductio in Sacram Theologiam.* Matriti (C.S.I.C.; Inst. Francisco Suárez), 1949; 371 p.

ANTONIO LINARES HERRERA, *Elementos para una crítica de la filosofía de los valores.* Madrid (C.S.I.C.; Inst. Luis Vives), 1949, 192 p.

LAUREANO PÉREZ MIER, *Sistemas de dotación de la Iglesia Católica.* Salamanca (C.S.I.C., Inst. S. Raimundo de Peñafort); 1949; XXXII-301 p.

PABLO PASTELLS S. I. y F. MATEOS S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay.* Tomo VIII, 2.ª parte (1760-1768). Madrid (C. S. I. C.; Inst. S. Toribio de Mogrovejo), 1949; XLVI-705 a 1.349 p.

INDICE DE PERSONAS

ÍNDICE DE MATERIAS

IMPRIMI POTEST
Hispali, 3 maii 1950
IOANNES GUIM S. I.
Praep. Prov. Baet.

IMPRIMATUR
Granatae, 6 maii 1950
PAULINUS COBO
Gubernator Eccl. S. P.


GTU Library
3 2400 00256 1516